

РЕЛИГИЯ

Владимир Зелинский

ОТКРЫТИЕ СЛОВА

Эта небольшая книга ставит перед собой цель соединить опыт с размышлением о нем. Главы ее, в какой-то степени независимые друг от друга, связаны общей, варьирующейся в них темой. О чем бы ни шла здесь речь – об Откровении, зле, свободе, противостоянии интеллигенции и Церкви, известном хотя бы понаслышке чуть ли не всякому русскому читателю, – каждый раз это особый путь к Слову, один из многих других. Книга не имеет перед собой задач апологетических, но стремится сделать язык, на котором вера пытается говорить о себе, внутренне понятным и тем, кто отнюдь не считает его родным. Ибо открытость есть уже начало честного диалога, не только автора с читателем, но и в какой-то мере – читателя с Тайной, живущей по-своему в каждом из нас.

ЧАСТЬ I

ОТКРОВЕНИЕ И ТАЙНА

Первое из этих размышлений выросло из частной переписки, завязавшейся на тему, первоначально далекую от ее последующего развития. Поводом для нее была моя статья о Бердяеве, пущенная в самиздат и нашедшая для меня в другом городе друга-читателя. Некогда мир самиздата образовывал как бы негласное братство авторов и читателей, чьи роли легко менялись, и где все чувствовали себя заочно знакомыми. Отыскав связующие звенья, моему другу не стоило большого труда извлечь мою личность из-под псевдонима. Я получил от него пространный отклик, в общем-то дружественный, однако одно место в моей статье воспламенило его критическое вдохновение, и он вызвал меня на спор. Толчком для него послужило бердяевское понимание свободы, бездонность ее начала, ее неподвластность никакой Верховной Воле, ее онтологическая "беспризорность", и я бы сказал, воинствующая иррациональность. Бегство к этой свободе увело Бердяева в гностическую бездну, "пенящуюся" (по слову Гегеля) образами столь же странными, сколь и далековатыми от изначальной ясности христианской веры. Однако весь этогдальный путь — "трижды вокруг мироздания" — как выразился Вячеслав Иванов, понадобился Бердяеву в конце концов для того, чтобы, вернувшись на землю, объявить, что Бог имеет здесь власти меньше, чем полицейский. Ибо в отличие от последнего, Бог ни над чьей свободой не властен, она вообще не вышла из созидających рук Его, и существует где-то в "праоснове" мира, "сама по себе", как первоисток всякого творчества и деяния, и в волнах ее дрейфует и качается мир. Представление о

Боге лишь как о со-страждущем, но бессильном, хотя бы и вытекало оно из острой жалости к твари, освобождение Его от ответственности за все происходящее в мире, хотя бы и диктовалось оно гуманнейшими побуждениями, показалось мне своего рода романтически подкупающей неправдой о Боге, и ее нельзя было принять. Во всем этом я был склонен видеть скорее неудачу Бердяева, однако неудачу, которую можно было бы назвать великой и захватывающей. Он принялся за решение вселенской проблемы и во вселенском масштабе, но сама проблема — я говорю об "оправдании Бога" перед очевидностью зла — коль скоро изнутри к ней примешан вызов, уже несет в себе какую-то обреченность.

Издравле человечество мучилось тоской по теодицеям и билось над объяснениями столь часто медлившей справедливости Божией и столь неравномерного вознаграждения добрых и злых. Но лишь в эпоху гуманизма с его осмысливающим обращением к судьбе человека и особым сосредоточением на его страдании, эта тоска или потребность "примирения" Бога и боли приобрела неотложную новую остроту и даже некоторую навязчивость. У Бердяева проблема теодицеи разрастается наподобие раковой опухоли, обессиливающей Бога, и по закону гностических метаморфоз обращающейся в некое темное божество, что притаилось где-то позади Него. Разумеется, в этих упреках не было ничего существенно нового, они были достаточно традиционны. Но мой рецензент тогда писал мне, что нельзя со смиренно опущенными веками укрываться за традицией, не осмелившись, коль скоро уж мы решились мыслить, идти к самой сути вещей — и столько раз "вокруг мироздания" — сколько потребуется. Не желая следовать за Бердяевым в его бездны, пенящиеся якобы дурной мистикой, я тем косвенно не даю познанию всматриваться в "бездну богатства и премудрости и ведения Божия", и заодно с дурной выбрасываю и "добрую", позитивную мистику, мистику разума, переживающего — по выражению Льва Карсавина — "познавательное причастие". Отказывая же разуму в "хлебе небесном", я перехожу в стан завязтых фидеистов-противоразумников. Ибо огненное море внутрибожественной жизни со всех сторон нам открыто, и природный разум наш (пересказываю своими словами) может выпить это море и, утонув в бездне, в то же время вместить ее целиком в таинстве церковного богопознания. С неизменной иронией писал он затем о ханжеском культе богини Непостижимости, о религиозной расплывчатости и топкости, за которыми, по мнению его, не скрывалось ничего, кроме распаренной мнением мысли. Тогда он высказал

идею, которая показалась мне необычайно выношенной и богатой: о единстве ощущения им Откровения и Тайны, об их "нераздельности и неслиянности в познании".

Для Бердяева, — говорил он — преобладающее значение в христианстве имела прежде всего Тайна. Тайне легко было поклоняться, и ее притягательно было исследовать. Все уясненное и догматическое отодвигалось им в сторону, богословие катафатическое — что можно было бы уложить в проповедь или учебник — вызывало в нем глухое сопротивление. Скорее всего у него были какие-то невыясненные счета с "позитивизмом Откровения" (выражение Бонхеффера), от лица коего с такой нетаящейся простотой всегда выступала Церковь. Между человеческим познанием и Непостижимым клубились у него густые гностические туманы, по сути, уводящие и закрывающие от нас Тайну. Но если мы попытаемся пробиться сквозь них, — опустившись ниже бемевских бездн, поднявшись выше несотворенной свободы, — то на самом дне или на самой вершине Тайны увидим человеческое лицо. Непостижимое находит свое завершение в беспредельно ясном, оно открывается в Человеке. И потому то, что в Тайне всего таинственней, и есть Откровение, то, что в Откровении всего более открыто, опущено в тайну. Между ними царит совершенное согласие и полнейшая несовместимость. Разум не может ни разъять, ни примирить их.

Ведь об этой Тайне мы поразительно многое знаем, начав хотя бы с года рождения и часа смерти. Да и для современников Христос не представлял, видимо, сверхчеловеческой загадки. Соседи могли пожимать плечами: "не плотников ли Он сын?" Кто-то сидел с Ним за одним столом, другой видел, как в сумерках Он подымается в гору для молитвы. Говорят о небывалой новизне Его учения, но знатоки и толкователи Закона не преминут указать: большая часть того, что Он проповедовал, была уже известна религиозному преданию Его народа. Ну а при желании чуть ли не все Евангелие можно вычерпать по крупицам или собрать с вершин чуть ли не всех религий. Джон-Генри Ньюман, например, отталкиваясь именно от таких аргументов, любил доказывать уникальность христианства, ибо "средство, коим Провидение привело нас к познанию Бога, состояло именно в том, чтобы позволить Церкви черпать это познание отовсюду". И уж менее всего это учение предназначалось для магов и посвященных или требовало особо ухищренного слуха. "Я говорил явно миру... и тайно не говорил ничего" (Ин. 18, 20). Но то, что явно, без экивоков, предложено немудрствующему разуму, открыто простым чувствам, оказывается неслыханней космического делириума гностицизма.

Во Христе все прозрачно и непроницаемо: Бог – в яслях, Благая Весть и рядом с ней – орудие казни. Для одного из давних моих знакомых препятствием для веры в Него служила не теряющаяся удаленность Его существования, не "историчность Иисуса", ученое недоверие к которой дает все более редкие эпидемические вспышки, а как раз несомненность этой историчности, ее близкая понятность, ее временная ощутимость. Раз это случилось почти вчера, и человеческим языком засвидетельствовано – чему ж тут верить? Ибо уж если верить, то лишь божествам египетским или тибетским или на худой конец каменным истуканам на острове Пасхи – а то что за вера без тайны! Той ночной, душной, обволакивающей непонятности, в которой столь многим в наше время хочется утонуть и растаять. Но Христос укрыл Свою тайну на самом солнце, у нас на виду.

Но не ломит ли у нас глаза от пристального взгляда на нее? У Иова таяло сердце только в предвосхищении встречи с нею; нам дано больше – видеть Тайну лицом к лицу. Конечно же, от близости ее плавится разум и потому ищет прохлады в тонких речах об "антиномиях религиозного опыта". Однако могут ли "антиномии" распутать этот клубок ликования и боли, когда ум наш пытается окунуться в свет и выразить его суть? "Слова человеческие простираются ниц перед природою Бога, ибо они не в силах выразить божественной реальности" (Иларий Пиктавийский). Но перед нами – реальность, которая целиком отдала себя Слову, и оно прозвучало на земном языке. Оставаясь неприступной, она запросто дала разгадать себя в воплощенной человечности. "В человечности Христа, – говорит автор Ареопагитик, – Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении".

Сопряжение в с е й Тайны и в с е г о Откровения в одном Человеке, который был Богом – во всем этом, не спору, не было открытия моего корреспондента. Не прочитывается ли оно уже в первых стихах Евангелия от Иоанна? Не писал ли Павел: "мне через откровение возвещена тайна" (Еф. 3,3) – непосредственно о Христе? Разве не слышим мы эхо тех же слов у стольких людей, решившихся – исходя из той тайны – мыслить? (бл. Августин). "Он обнаруживает Себя и открывает познанию: Незримый видим с совершенной ясностью" (св. Симеон Новый Богослов). "Но беспредельная ясность, сияющая из лона Отца, являет и заключает в образ тайну Бога" (Рейсбрук Удиви-

тельный). Однако стоит ли прятаться за цитатами? Каждое поколение верующих заново находит своего Христа, и, признаться, совершенно незнакомец, случайно откликнувшийся на мою статью, раньше других обратил мое внимание на то, что стало для меня затем азбукой веры, и я благодарен ему за науку.

Говорю об азбуке, потому что "тайна Бога" — просто начальные слова, по которым вера учится читать. Пока тайна только непостижима, она — лишь знак, указатель. Но когда в непостижимом мы узнаем — словами Апостола — тайну "Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (Кол. 2, 2-3), то свободно читаем по ней: премудрое "заключает себя" в человеческую природу, тайна обращается к нам в человеческой сути. Слово становится плотью, знак — Духом. Павел говорит: "Дух все проникает, и глубины Божии" (I Кор. 2, 10), потому что сам Бог распахивает эти глубины через Человека. Теперь как бы очередь за нами — набраться духу и войти в них.

Войти — не значит как-то познать. Вера, собственно, занята не тем, что знает, но тем, что любит. Даже фраза: Бог существует — имеет один смысл в понятиях разума, другой — в акте любви. (Впрочем, есть точка, где слова "любовь" и "познание" синонимы.) Войти в глубину — значит здесь собрать себя в любви; иначе нас выбросит на поверхность. Но не будем отчаиваться: мы, может быть, более способны к этой любви, чем думаем. Любовь к Богу естественна, ее часто не замечаешь. Но естественна, незаметна для нас — хотя и в ином смысле — и плотная замкнутость, и тяжесть закупорившего нас греха. "Естество" наше может проявить себя и в том и в другом. Всякий, кто захочет с этой тяжестью побороться, поймет и цену этой борьбы. Но Сам Бог вступил в эту борьбу, чтобы помочь нам, вложив в человеческое это естество всю Свою тайну и всю Свою любовь. Христос есть прежде всего таинство любви.

Но при всякой попытке вступить в это таинство вера встречает сопротивление другой, противоборствующей тайны — "тайны беззакония", действующей в нас. Примечательно, что одно слово понадобилось апостолу Павлу для того, чтобы передать два противоположных смысла, в чем-то, однако, симметричных. Одна из этих тайн указывает на закрытость, негласность, секретность в противовес совершенной явленности, досказанности другой. И обе они оспаривают человека друг у друга. В этом и заключается вера: победить беззаконие благовестием, обратить всю человеческую жизнь от придушенного, темного, от смертного и постыдного, от схороненного и низинного

го к Тайне, которая прежде всего хочет быть видимой в нас.

Когда задумываешься о том, в ком вера действительно так сбылась, она представляется нам делом одних святых; прочим же, — нам, — знакомы лишь верования, что складываются из отблесков этой по-
длинной веры или из воспоминаний о ней. Ведь личность Христа, на которой вера сосредоточена — предел Откровения, непроницаемость Тайны — есть ядро всей человеческой истории, всего космоса и всякой души. Но они, — Откровение и Тайна — слишком горячи здесь в соединении друг с другом, и не каждый способен ими хоть в малой степени прокалиться. Секреты золотой, теплохладной и осматрительной середины, двусмысленная сложность мира без Бога и не без Бога умеют приманить нас, и мы, повлекшись было за верой, легко отступаем от ее жара, обходя его стороной. Мы ведь можем заслониться от Бога и самой нашей набожностью, начав верить уже в нее как в посредствующую инстанцию. Мы можем подтягивать себя к вере усилиями мысли и воли или, хуже, размякать в ее обрядах и переживаниях; иногда мы укладываем ее в прописи, полагая, что самое важное лишь держать и хранить и не прибавить чего-нибудь незаписанного; а иногда разводим веру в такой "несказанности", которая чуть ли не топит в себе Христа. Отпрянув от Тайны внутри себя, мы умеем спрятаться от нее за тем выражением, которое придает ей, скажем, унаследованная традиция. Ловок бывает человек, так что убежище от истины он может найти и в жилище самой истины. Так на какой-то степени высыхания вера, растеряв последние остатки тепла, исходящего от светящейся точки Откровения и Тайны, обращается в прямую свою противоположность, не теряя при этом былого, мнимого умственного богатства.

Ведь можно им обладать, не владея. Ибо то, что в вере разумно и ясно, вполне доступно понятиям и неверующего разума. То, что в вере темно и таинственно, может быть мистически пережито и помимо Христа. Переживание и уразумение такого рода могут даже встретиться в одном человеке и в вере все же не соединиться. Потому что она должна уметь не только видеть невидимое, но и видимое — не видеть. Святой Григорий Нисский предупреждал, что любые умозрительные представления о Боге создадут только Его идолов; учителя же молитвы искали прежде всего трезвения, опасаясь являющихся им образов и видений. Но трезвение как смиренное, собранное предстояние свету дается труднее всего. Немногие могут приблизиться к Богу, не закрывшись пеленой, на которой воображение или наша культурная память не создавали бы своих образов. Немногие могут нести в себе "блаженный раздор" Откровения и Тайны, не потушив или не разрешив его

в каком-нибудь охлаждающем разделении.

Однако здесь мы разошлись с моим другом; вера была для него естественным состоянием разума, и неисследимая Тайна без труда помещалась в верующем мышлении. Казалось, разум в его понимании был одарен каким-то нездешним зрением; он не испытывал ни сопротивления, ни неудобства, погружая свой умственный взор в самое средоточие света, и даже "антиномии религиозного опыта" и "незнающее ведение", как и "ведающее незнание" оказывалось теперь ненужными. Такая установка представлялась мне слишком прямолинейной и оптимистической: вера, уясняющая себя в мысли, не нуждающаяся ни в метафизических, ни в метафорических аналогиях, и мысль, расправляющая крылья в вере, настолько сливались друг с другом, что можно было бы подумать: люди, вкусившие по умному совету запретных плодов с древа познания, так и не покидали рая. "Господи! — говорит апостол Петр Иисусу, — хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи..." Такими кущами для моего друга были слова: "Откровение — Тайна — Понимание", откуда не видно было ни зла, ни греха, ни атеизма, ни богохульства. Не берусь судить, достиг ли он святости в мышлении или просто нашел свою мировоззренческую нишу, где "несть печаль", но тождество разумного и духовного, на котором он так настаивал, было впору разве что обожженному человечеству. Такое предположение помимо того, что оно несло в себе смешение природы и благодати (если прибегнуть к словарю старых понятий), как-то скрадывало загадку зла в мире, ту загадку, что как раз и погнала Бердяева в его холодную бездну несотворенной свободы. Мир, что был вокруг нас, совсем не похож на тот, что видел из своих кущ и созерцаний мой собеседник. Он был пронизан неверием, обступавшим нас не только извне, но и внутри нас имевшим свой голос. Он был слишком ненадежен, вязок, упорен и укоренен в своем невидении духовных реальностей, полон скрытых страхов, фобий, навязчивых идей. Идеи эти могли быть примитивны и аляповато раскрашены, но через них говорило вытесненное подполье. Этот мир был иррационален и в добром и злом, хотя его покрывала жесткая пленка рациональности. И все же, несмотря на его видимое, на его торжествующее неверие, в глубине его явственно проступала какая-то загнанная "теснота", какая-то "мычащая" тоска по Богу, чья открытость оставалась неузнанной и таинственностью не была открыта. Мир и сегодня, ничуть не меньше, чем во времена апостолов, покорен суете, и потому "стенает и мучится доньше". Но даже за этой суетой, и мукой, и подавляющей ее агрессивностью можно услышать голос Тайны, которая и здесь и повсюду окликает нас.

Духовная жизнь людей устроена так, что все коренное и существенное в ней они должны возводить либо к своему ощущению и уразумению Бога и Его присутствия, либо к более или менее осознанному отказу от такого уразумения, а затем и к обоснованию самого отказа. Кажется, никакой язык на земле, как бы он ни старался, не может о Нем умолчать и не проговориться. И даже там, где святое Имя не поленились бесчестить особым декретом, где ему велено писаться только с маленькой буквы и не означать ничего-ничего, оно все же скрывает очень многое. Оно громадно и двусмысленностью своей, и даже преднамеренным отсутствием смысла, оно, брошенная оболочка, слово-прах, из немоты и могилы продолжает звать к покинувшему его духу. Оно говорит, что его нет. Подобия храмов, недоразвалившихся с давнего века, подновленных и выставленных напоказ, иногда называются памятниками, где всякий прохожий, зайдя на минутку, может передохнуть от угара цивилизации. Не успеет экскурсовод, набрав учености из трех или двенадцати брошюрок, разъяснить, в чем гнездятся гносеологические корни религии, указать на реализм старинных фресок, где плененный крестьянский талант пробивался из-под крошечного средневековья, как вот уже табунок его слушателей, сбитый ли с толку "духом-хранителем места сего", или и вправду чуть растревоженный запахом Тайны, спешит принести растроганную благодарность за столь научное охранение великих мумий нашей замечательной истории. Камни, собранные вокруг неба, или иконы, вобравшие его в себя, но разлученные с литургией, где Тайна оживает и выносится в чаше — все это на каждом шагу разобрано по различным музеям народного гения или развития идеала, ныне торжествующего в действительности, — музеям или наукам, заведенным специально для возвещения, что Тайны нет, потому что ее не было никогда. Однако и неназванная, она все еще сохраняет какую-то неуловимую власть над душами. После того, как ее лишили доступа воздуха, растоптали, распотрошили, на месте ее обитания остается какая-то ноющая пустота, требующая непрерывного заполнения. Целая наука и даже гроздь наук вырастает на почве этой потребности, которая, обособляясь и объективируясь в качестве профессии, организуясь институционально и рационально, вскоре теряет связь со своим изначально духовным истоком.

Ныне мы не будем пробовать ссохшихся ягод с этой грозди и за-

думаемся не над наукословием атеизма, но над исповеданием его. Откуда черпает он пафос для своего отрицания? Зачем ему спорить с Тем, Кого нет? Откуда эта снедающая его забота о заблудших овцах, доводящая иной раз до их поедания? Если он хочет закрыть проблему на все замки и потерять ключи к ним, то ему это не удастся; они то и дело бренчат у него в каком-то зашитом кармане. Ведь и там, где атеизм покоряет человечество целыми материками, он как будто и сам не верит в свои призрачные победы. Развеяв фантазмы и миазмы, унаследованные от несчастной предыстории, о чем же еще хлопотать? Но поруганные храмы и заасфальтированные подвалы души все еще подают свой голос, и само молчание их бывает тревожным и настоятельным. Потому-то и не может он быть оставлен без возражения и ответа, глобального, временного, научного, имперского, любого.

Секрет атеизма в том, что и он по-своему обращен к Тайне, но отказывается ее слышать. И солидно обосновывает свою глухоту. Он заграждает свой слух многими раскатанными слоями аморфных, слипшихся, звуконепроницаемых слов. Тот, Кто составляет пресловутую загадку человеческого существования, не существует. Но Кто ж именно? Тот, в Кого верят другие и находят в том утешение (что пристало лишь слабым и темным); Тот, чье возникновение в человеческих головах объясняется рядом причин (их легко перечислить); Тот, чья роль в истории и культуре была возможно значительной (на определенных этапах развития общества); Тот, Кто и ныне господствует над воображением множества людей и почитается ими существом всеведущим и всесильным (перевернутая проекция человеческого неведения и бессилия); Тот, Кого некий опыт, называемый "религиозным", якобы открывает в особых явлениях психики; Тот, Кто творит чудеса, о коих, понятно, у нас тоже есть мнение...

Если вдуматься в это определение или "кредо", можно заметить, что все члены его, а число их по мере развития наших познаний и лексикона прописных истин можно увеличить до бесконечности, состоят как будто из различных псевдонимов, коими человек наделяет Бога. Атеизм — наука псевдоимен. Ибо все имена Божии, как только они выпадают из тайны Его живого присутствия, тотчас "объективируются", т.е. обращаются в понятия, которыми можно объективно мыслить, или вещи, которыми в различных целях удобно отчужденно оперировать. Строго говоря, "Бог" не может быть объектом нашего мышления. Этим мнением нельзя "владеть", перед ним или в нем — можно только "быть". Как только Бог молитвы, Бог тайны, Бог исполняемо-

го закона покидает "Бога" — объекта, включенного в наш язык, в нашу культуру и даже религию, то на Его месте остается лишь бездушное словесное тело, и люди, гордящиеся своим особо чувствительным нюхом, начинают демонстративно воротить от него нос. Среди беладня вдруг появляется какой-нибудь безумец с фонарем (как у Ницше), кликушествующий на рыночной площади о "смерти Бога" ("Бог умер! Бог мертв! И мы убили Его! Как утешимся мы, убийцы, убийцы из убийц? Самое святое и самое могущественное из того, чем до сих пор обладал мир, потекло кровью под нашими ногами, — кто смоет с нас эту кровь? Какая вода сможет нас очистить?"), ну а вслед за ним приходит целая армия защитивших диссертацию могильщиков-профессионалов. В конце концов весь атеизм вырастает из нарушения Третьей Заповеди: "Не произнеси имена Господа, Бога твоего, напрасно..." Ибо одно и то же слово может быть "неопалимой купиной", единственным и освящающим знаком Его присутствия или тем идолом, сокрушение которого способно принести лишь славу и честь "безумным фонащикам", избранникам вольномыслия. Все зависит от того, полным или полым берем мы это слово, от того, коренится ли оно в жизни, которая проступает в нем, или корни этой жизни в нем подрублены. Потому что Бог даже имя Свое подчинил законам падшего мира. Сам язык наш скован грехом, который "опредмечивает" это имя, а затем поднимает шумный и гордый мятеж против собственного изделия. Оно, имя, может быть согревающим и живым или каменным, мертвым. И всякий раз, когда мы произносим его, мы делаем неприметный выбор между жизнью и смертью Божией в нас. "Жизнь и смерть предложил Я тебе, — говорит Господь взятому им в удел народу, — благословение и проклятие. Избери жизнь..." (Втор. 30, 19).

Атеизм вовсе не обязательно склоняется к "научной" или карнавальской, или горестной констатации смерти, умом по крайней мере он избирает простую честность. Но ему трудно до конца сохранить верность своему выбору. Ибо чаще всего он находит свое настоящее призвание в пафосе демистификации, в разоблачении вымыслов путем многообразного разъяснения человеческой их обусловленности. Однако всякий раз, когда он отвлекается от своего ремесла, когда он отходит от созданных человеком учреждений и сосудов, переживаний и догматов, обычаев и культов, в которых Тайна зримо воплощалась среди людей, когда он отступает от того, что можно пощупать руками или выразить в образах, он оказывается в пустоте. Наедине с собой ему нечего делать. Но наедине с собою он почти и не остается, ибо стихия, в которой он может существовать — это изучение отра-

жений, рассмотрение стекол, через которые пробивается свет, и он бывает неутомим в разыскании удобных пунктов для наблюдения над ними. Отсюда — энергия атеизма, она берется от нежелания оставаться с самим собой и боязни пустоты.

Я не говорю здесь об атеизме-индустрии, атеизме-державе, атеизме-оркестре, забивающих слух бравурными маршами, а против искушений и "улавливания душ" имеющих наготове достаточно идеологических глушилок. Не стоит тратить порох и на дремотное безбожие или атеизм глухоты. Уж если говорить, то об атеизме перед лицом "жизни и смерти", "благословения и проклятия" — не о простом неверии (его куда больше, чем принято думать), но о неверии, которым хотят жить, но хотят чаще всего безуспешно, потому что жить им — значит либо консервировать его в идеологии, иронии или "науке", либо его изживать. Память нашей культуры хранит и юродивых от атеизма (чего стоит один де Сад!) и мучеников его; речь не о тех, кого достали щипцы инквизиций (их следует именовать скорее жертвами), но о тех, кто был мучим иными щипцами, кого раздирала Тайна, которую они хотели из себя вырвать. Их неверие было столь тяжелым, напряженным, насильственным, что оно могло бы стать доказательством бытия Божия от противного, и только это могло бы придать ему настоящий смысл. Окажись они правы в своем богоборстве, весь путь их предстал бы унылой пародией, неврозом навязчивости, сражением с призраком. Изжить атеизм во всех его крайностях и юродстве, в его одиночестве, духоте, шутовстве, изжить его даже в честности, даже и в стоическом благородстве, довести до логического и духовного конца то, что замалчивается или полупроизносится повседневным неверием (иной раз и неверием "религиозным"), — все это может стать своего рода роком и мученичеством, вопреки себе утверждающим присутствием Божие в правде судов Его.

Двояким образом атеизм может быть сопряжен с Тайной, бросающей ему вызов: он может бродить вблизи ее "человеческих убежищ", вглядываться с болью в ее земные изображения или видеть на ее земле лишь богатое поле для археологических раскопок. Иногда он отправляется на свои розыски ночью, для того ли, чтобы как Никодим, "учитель Израилев", поговорить с Тайной наедине, или для того, чтобы в темноте обокрасть ее и как бы самому разжиться ее таинственностью. Среди атеизмов есть тот, что твердо поставленным голосом обманывает других, тот, кто искренне заблуждается о себе самом, и тот, что иной раз, не подозревая об этом, говорит правду.

Правдив он обыкновенно бывает при обличении худости тех человеческих сосудов, где якобы Тайна хранится. Правдив он бывает и в

своем несговорчивом требовании, чтобы та самая Тайна, о которой лишь посвященные говорят между собою, немедленно заговорила бы со всеми, открыто облеклась бы плотью и заявила о себе со всей неоспоримой очевидностью. Среди русских философов Соловьев называл такое неверие "добросовестным", а Франк — "скорбным". Его можно было бы назвать и неверием голода, которое время от времени должно напоминать верующим об этом притупившемся у них чувстве. К тому же правдивым атеизм может быть и в своем неприятии идолов, что нередко изготавливаются для того, чтобы Тайна, "восхищаемая" лишь неослабевающим долгим усилием, была как бы всегда под рукою. Правдивым, наконец, выглядит он в своем признании того, что здешнее существование взывает к вечности, но часто не слышит или не может расшифровать ее ответа.

Но правда эта справедлива лишь в той наступательной ее критической части, что обращена к противнику, а в остальном она — полуправда. Ибо если "скорбную добросовестность" атеизма обратить на него, решится ли он, положив руку на сердце, утверждать, что та трезвая безысходность, та честная "онтология одиночества", на которую в конечном счете он обрекает человека, вполне свободна от искушений идолопоклонства? Ведь и тогда, когда он исповедует ностальгию по безымянному Богу, или тогда, когда его давит страдание, которое он намерен нести не смягченным и не утешенным, или тогда, когда радикальную обезбоженность он принимает за некую скрытую точку отсчета для описания человеческой экзистенции, он так или иначе оказывается в путях метафизического солипсизма, незаметно гипостазированной замкнутости. Но человеческое и даже не "слишком человеческое" — горизонт, слишком тесный для человека. Хочет он того или нет, атеизм поклоняется скрижалям, на которых написано, что человек осужден быть только самим собой. Это особенно видно как раз тогда, когда он остается во вражде со своим давящим и нависающим кумиром: вспомним угрозы небу, , и лозунг преодоления человека! Человека следует "преодолеть", ибо он не умеет жить для вечности и не способен стать богом; человека следует "перетерпеть", ибо его тоска по абсолютному ничему не может быть смягчена и насыщена.

И все же это юродство и добровольное голодание перед лицом Тайны по сути причастно ей больше, чем мистическая всеядность и готовность к потреблению любых ее суррогатов. Как-никак атеизм в какой-то мере аристократическая штука, а многие ли из смертных способны перед ним выстоять и на нем удержаться? Кто в силах со-

хранить непонятную верность холоду? Кто упорно отстраняет от себя все шепоты, все взмахи незримых крыл, все неясные знаки "шевелившегося хаоса"? Даже прокламирующее себя безбожие иной раз приклоняет к ним ухо. Говорят, сам Мао, великий кормчий и научный атеист, любил под занавес сравнивать себя с нищим монахом, бредущим по свету с дырявым зонтиком, желая, видимо, оставить векам и этот смягченный, "даосский" свой образ. Что Мао! ныне мы все извлекли из-под спуда одну древнюю науку и, смешав ее пополам с шарадой, приспособили к домашнему кормлению атавистических отростков нашей религиозности. И теперь путь к собственной душе должен запросто обернуться вокруг вселенной, чтобы одарить нас мгновенным чувством причастности и гармонии сфер. Ведь если между двумя столь далекими вещами как рисунок звезд на небе и конфигурация характеров на земле пролегает какая-то хитрая гороскопная связь, стало быть, мы находимся где-то уже недалеко от Тайны, в самом преддверии ее. Но она смеется у нас за спиной.

Вера солидарна со своим антиподом по крайней мере в том, что настаивает на выборе: открыто ее принять или откровенно от нее отвернуться. Ее секрет в том, что узнать ее я могу лишь отдав ей себя, раскрыв ей себя или подарив. Она не открывает отвлеченного "Бога", но Того, Кто обнаруживает Себя только в моем обращении. Я могу видеть и слышать Тайну лишь в той мере, в какой я способен представить себя ей. И только она размыкает все куцые горизонты и изгоняет любых идолов. В ней нет ничего неопределенного, она не принадлежит миру "неясного и нерешенного", и любителю экзотических дурманов нечем от нее поживиться. Голос ее тверд и в чем-то тревожен для нас — чтобы "сберечь" душу свою, я должен "потерять" ее в ней. Безграничность этого требования и парадоксальная "неисполнимость" его делает всех нас — неверующих, верующих — всего лишь паломниками к Тайне, нашедшими или не нашедшими путь к ней, но никак не владельцами ее, не сообщниками, навеки в нее посвященными. Одни стойко держатся избранного пути, другие бродят в "стране далече", но кто из нас, "отвергшись себя", сумел действительно стать для нее жилищем? Лишь издали ощутили мы ее обжигающее присутствие. И все же, разлученные с Тайной, мы, не находя себе места, скитаемся в ее притяжении.

Я думаю, что сомнение в глухой пустоте мироздания неотъемлемо от того, что принято называть "человеческой природой". Ибо сама природа утверждает это: есть "что-то" в ней и, вероятно, "кто-то" вовне. Но вот разум наш, в котором говорит не только

одна природа, но и культура, но и среда, но и тяжесть чужих решений, умеет разложить это по-своему. На свете много верующих, но в сущности все веруют по-разному. Каждый создает себе своего бога в лабиринте собственной души, и лишь в больших общественных семьях эти верования собираются под куполами великих исторических религий. Но скорее всего это говорит о социальной эксплуатации того неуловимого, хотя и неизбежного чувства, о котором один человек, если он до конца будет искренен, не может найти слов, понятных другому. Да, существует в людях потребность быть услышанными и нестираемое воспоминание о правде, милующей и всесильной. И Кто-то, может быть, слышит нас, и наше смятение находит в нем отклик. Но этот "Кто-то", кем бы он ни был, всегда сокрыт и, видимо, не может открыться человеку. Он ли слишком далек, мы ли слишком малы, но с земли никто не в силах к нему дотянуться. И потому все разговоры о нем, сколь бы ни были они манящими и значительными, остаются все же праздными по сути своей.

"Бог философов" великолепно управлял мирозданием, но не вмешивался в его ход. Он никогда не сходил со своего трона, чтобы потревожить действие установленных им однажды законов или развязать на минутку цепочку привычных причин и следствий. "Бог агностиков" сам включен в эту цепь, сам подчиняется непреложным законам, первый из которых — закон "закрытой двери" между нашим миром и тем. Можно постучать для очистки совести, но дверь все равно не откроет: для того, кто стоит за ней, она так же непреодолима, как и для нас. Пусть каждый живет наедине с каким-то ведомым ему Голосом или бок о бок с Добрым Хозяином, внимая действующему в мире Разуму, читая предначертания судьбы в уверенности, что и "волосы на голове сочтены", но в целомудренном умолчании о том, в добровольном безмолвии. Всякое слово здесь грубо, лишне, бесполезно. Любая религия — институция и профанация, и не более. Тому, Кого слышат втайне, она не нужна. Да и вообще земные дела не слишком Его занимают. И ничего не случится в вышних, что станет вдруг остро важным на земле, ничего не откроется, что вмешается в ход заведенного механизма. Книги, догмы, распевы не соединят несоединимое. Кто верит, пускай. Но честность и внутренняя гигиена охраняют нас от самовнушений. Да и непознаваемая божественная Тишина, может быть, и нужнее бога, выношенного утешительными человеческими фантазиями. Ибо в этой Тишине есть что-то повелительное. Иногда она глухо взывает к достоинству и надежде. К той надежде, что умеет пробиваться и пролагать себе путь даже из-под

груды тяжелых, наваленных, чужих аргументов.

Что ж, пожалуй, честнее и глубже следовать безмолвию, чем слушаться всех голосов одновременно. Лучше оставаться наедине с Мраком, чем видеть во всех богах лишь меняющиеся маски чего-то всеобъемлющего и бесформенного. Невозбранно, конечно, мокнуть в непознаваемом, утопать во многих зонах духа и шататься по психоделическому базару в поисках запредельных и смачных переживаний. Признаться, многим видам мистики, хотя и высокого полета, но сомнительным и нечистым, я предпочитаю чистое молчание, не какое-нибудь нахохлившееся и загадочное, а молчание просто честное, от неимения что сказать. За душой у него немного: мы не слышим с неба ни гимнов, ни плача, и оно ни того, ни другого не услышит от нас. Слух наш как бы ничем не занят и все же заложен, забит, оглушен. Но попробуем для начала воздержаться на минуту от той словесной и умственной пищи, которую мы без конца поглощаем и перевариваем, попытаемся чуть приуменьшить этот безостановочный гулкий напор неумолкающего нашего "я". Скажем, расчленим все эти заполняющие нас шумы, свои ли, чужие, и осторожно, внимательно будем изгонять их из себя один за другим. Я не берусь давать здесь конкретных советов, но при упорстве, желании мы рано или поздно дойдем до предела доступного нам молчания. Может быть, его нельзя выдержать дольше нескольких мгновений. Но этих мгновений бывает иной раз достаточно, чтобы нырнуть в себя до самого "дна", прикоснуться к нашей первооснове. Там в глубине — тишина другая, нездешняя, и наш обострившийся слух отметит это. Наше приближение внесло какое-то беспокойство; пусть все уляжется, и мы ощутим, что та тишина не пуста. Она как будто окрашена, чем-то настроена. Может быть, она пронизана даже неким звучанием, которое мы просто не в силах уловить. Во всяком случае, ее звук — не подземный гул нашего существования, но некий голос в нем, приходящий извне.

(Мне вспоминается здесь Камо; самое глубокое в его философии абсурда — то, что он начинает ее с разоблачения обманчивых внутренних шумов и с призыва к молчанию. В его молчании проступает человеческая ностальгия, обращенная к безответному небу, и эта обращенность, неутоленность и заключает в себе свой абсурд. Однако вся эта обезбоженность, вся эта довлеющая, оскорбительная пустота есть просто один из видов человеческого монолога. Мыслитель называет его отчаянием, трезвостью, логикой абсурда, т.е. по сути тем видом речи, которая в конце концов попросту отгоняет тишину, так искренне им вопрошаемую).

Даже мгновение подлинной тишины есть уже оклик Иного, "точка благодати в человеческом шумном времени. По таким точкам внутреннего молчания мы и выбираемся на дорогу, которая сначала уводит нас прочь от самих себя. Мы как будто вступаем в новый режим звукообмена; здесь нас не слышно, но тишина говорит. Ибо в ней растворено Слово, то, что владеет тайной нас самих. Каждая капля этой абсолютно ненашей, незамутненной тишины отражает в себе его. Потому что оно вовсе не прячется и хочет быть высказанным. Только что мы старательно отделяли его от собственных наших слов, ныне перегородку пора разрушить. Ибо оставаясь всецело иным, Слово хочет быть нашим, не брезгает смешаться с нашим дыханием. Оно хочет заговорить в нас или даже, прочистив горло наше, запеть.

После всей пространной похвалы молчанию следует напомнить обыкновенную истину, что вера — в конце концов не молчание (или редко молчание), но дело и речь. С Богом пристало объясняться не только жестами и воплями, но хотя бы лепетать на его языке. Вера — в широком смысле язык, и язык престогий, не терпящий никаких жаргонных примесей. Окунувшись в молчание (сначала оно — как прорубь), и приняв первые слова веры, мы должны начать с того, чтобы невиданные вещи называть их собственными и обычными именами. Бог непостижим, но из недр Своих он посылает Сына, и Сын рождается в нас. Потому что так возлюбил Бог мир и пожелал от нас ответной любви. Простота, которая необъяснима, неразложима и должна остаться такой, какая она есть. Ее можно лишь услышать, и только верой к ней прикоснуться. И потому нет ничего фальшивее, скажем, чем исповедание того же Слова, пришедшего во плоти, и где-то перевоплощенного, что-то недосказавшего и растаявшего в пряных испарениях "четвертых измерений".

Иоанн Богослов за все человечество говорит: его "осязали руки наши". Тайна вся нам явлена. Она не разделяется на дух и плоть, сокровенную суть и историческую оболочку. Дух Христа не уводит в сторону от конкретного человеческого существования Иисуса. И вера во Христа не воспаряет над реальным событием Его жизни. Она не ищет за ним сверхъестественных переживаний. Ибо Христос здесь — во всем, чего мы касаемся, чем живем повседневно. И она Его видит. И встречает ответный взгляд. И вот — узнает.

"Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу, — говорит Апостол; — теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно тому как я познан" (I Кор. 13, 12). "Гадательность" не снимается ни для кого — пока мы еще здесь. Но

она чувствует себя как бы разгаданной — Другим. Тайна отражается в "тусклом стекле" высшего нашего зрения, и мы видим, что она — Свет. И мы — или та древняя адамова душа в нас, что в раю могла созерцать лик Божий — мы узнаем его. Может быть, мы его вспоминаем, потому что нас уже вспомнили и позвали. Кто-то сказал нам: ты. Мы лишь откликаемся: Ты. И тогда то, что было безмолвием, вдруг пронизывается и начинает светиться одним этим словом. Оно — рядом и в нас, в неопишуемой близости. Но каким именем передать его род, суть и святость? Не Бытие, не Всомогущество, не Всеведение, но: Отец, Отче... Тайна, обнаруживая в нас свою полноту, избавляется от непроглядности, потому что она не тайна, а весть. Не кому-то, но мне и тебе, слух для нее нам дан. Она и есть для нас — Ты. И вот что удивительно: повернувшись к этому Ты, ответив ему, мы открываем не только глубинные ключи нашего духа, но в самой Тайне как бы соединяемся с другими, со всем причастным ей родом человеческим. Оттого и произносим в ответ той вести: Отче наш.

НАФАНАИЛ ПОД СМОКОВНИЦЕЙ

Мне вспоминаются слова одного современного пастыря и проповедника, сказанные кому-то из его слушателей или духовных детей. "Что в Евангелии, — спросил он, — затрагивает тебя больше всего? Не говори, что от первой до последней строки оно поражает тебя в равной мере, так быть не может, но найди то, что представляется тебе сейчас наиболее важным, что ты слышишь обращенным лично к тебе и через эту приоткрывшуюся глубину смысла ты можешь прийти и к познанию всего остального". Совет остался в моей памяти в чем-то пересказе, и в этой главе мне хотелось бы им воспользоваться. Его, разумеется, нельзя утрировать и делать каким-то общим правилом, но ведь, как мы знаем от многих, прочитать Евангелие по-настоящему можно только "услышав сердцем".

"Филипп находит Нафанаила и говорит ему: "Мы нашли Того, о Котором писали Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафа-

наил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойд и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде чем позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницей, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что я тебе сказал: "Я видел тебя под смоковницей", увидишь больше сего. И говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому." (Ин. I, 45-51).

Здесь рассказывается о встрече человека со Христом, встрече, которая в каком-то смысле может служить прообразом всего Евангелия. За ней стоят две предыстории, первая из них – событийная. Приходит Иоанн Креститель и указывает на Иисуса: "вот Агнец Божий". Тогда один из учеников Иоанновых, Андрей, идет вслед за Ним и зовет брата своего Симона. Иисус нарекает его Петром. Намереваясь идти в Галилею, Он находит Филиппа, тот приводит Нафанаила. Так собирается "малое стадо", Христос оказывается среди учеников, признавших Его и уверовавших. Вторая предыстория говорит нам о том, что стоит за одним из таких "узнаваний". Она касается только человеческой души, и, можно сказать, в ней лишь и разворачивается. Секрет Нафанаила в том, что Христос говорит с ним из его прошлого, что Он знает его изнутри, хотя Сам до момента разговора с ним остается ему неведом. Встреча его со Христом произошла гораздо раньше, чем позвал его Филипп, и Нафанаил догадывается о ней по знаку: Я видел тебя. Как будто Христос говорит ему: Я видел тебя под смоковницей, видел тебя и раньше, всегда. От чрева матери твоей ты носил на себе Мой взгляд. И хотя ты не мог узнать Меня, этот взгляд на себе ты почувствовал; вспомни-ка хорошенько, "под смоковницей" и ты видел Меня по-своему. И человеку (ибо в нем не было лукавства) дано было откликнуться на этот взгляд и уразуметь его: в его жизни был Соглядатай – "Тот, о Котором писали Моисей и пророки". Две реальности, открываясь, соединяются в этом разговоре: Иисус говорит с Нафанаилом, и "Царь Израилев" предстает перед ним. Что он должен был думать, Нафанаил? Человек, который сейчас глядит мне в глаза, смотрит на меня из моего прошлого, моего нут-

ра. И мы видим и узнаем друг друга.

Должно быть, так и начинается вера: один взгляд встречается с другим. Тот, Кто стоял доселе "по ту сторону" нашего мира, угадывает нас в "потемках души". Прежде чем Нафанаил взглянул на Иисуса, Христос узнал его /под смоковницей/ – в его тайне, в его молитве, в его жизни с людьми, с собой и с Богом, и тот увидел себя узнанным в Другом. Это не значит, что Бог нашел именно то, что человек надежно припрятал; ведь припрятанные эти вещи и так уныло похожи, и без того легко распознаваемы; нет, Бог нашел в человеке то, что прежде всего ему самому необходимо было в себе отыскать. Не приди к нему Филипп, Нафанаила могли бы позвать Петр или Андрей, книги пророков, предостережения совести, цветение лилий, затмивших славу Соломона, и, откликнувшись, он все равно бы услышал: "Я видел тебя". Пронизанный этим взглядом, "переплавленный им как серебро", по слову Псалма, он отвечает: "Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев!"

Библия не раз говорит нам об этой способности – видеть на себе взгляд Господень. Еще в дозаветные времена она была вложена в Авраама, и ею была наделена даже служанка Авраамова, Агарь. "И нарекла (Агарь) Господа, Который говорил к ней сим именем: Ты Бог видящий меня. Ибо сказала она: точно я видела здесь в след видящего меня. Посему источник тот называется: Беэр-лахаи-рой (Источник Живого, видящего меня)" Быт. 16, 13–14). Ветхий Завет считают предызображением Нового, и Христос пришел и для того, чтобы открыть этот Источник внутри всякого человека. Израильтянин, наверное, одним из первых вспомнил о том Источнике и от своей "смоковницы", от Закона и пророков тотчас нашел к нему путь. Может быть, потому и нашел так легко, что следы к нему не были замечены никаким лукавством. Нам бывает труднее. След в нас почти потерян, чтобы отыскать его, духовной нашей памяти предстоит положить немало усилий. Но если мы решимся затратить их, если не свернем на голос какой-нибудь безысходности и непознаваемости, "Источник Живого" пробьется в нас сам.

(Таков был и путь Августина, чья жизнь была однажды как бы рассечена и распрямлена этим "мгновением Нафанаила", добираться до которого ему пришлось годы и годы. Он промаялся среди многих соблазнов, самым притягательным из которых был столь понятный нам соблазн непреодолимости зла, пока наконец не ощутился под своей смоковницей, и его не позвали. Слова, которые он услышал в саду: "Возьми, читай! Возьми, читай!" оказались последним знаком

того, что и он настигнут взглядом, на нем сосредоточенным, и этот взгляд повелевает ему видеть, встретиться с собой. Взгляд направил его на след "Видящего Меня", и Августин, кинувшись по этому следу, нашел его повсюду, на каждом шагу своей прожитой жизни.

"Исповедь" — прежде всего книга человека, ощущающего себя предельно открытым этому взгляду. Ее можно назвать "анатомией святости"; вот христианин, в котором уже не может быть лукавства, ибо каждую клетку своей души он бесстрашно подставляет пронизывающему его свету).

Взгляд — то же, что Слово, о котором рассказывает притча о сеятеле; он падает там и здесь, никого не минуя. Об одном семени мы знаем по его плодам, но ведь есть и другие, заглушенные тернием, поклеванные птицами. В нас же — какой бы мы ни были почвой — по-своему плодоносит все. Взгляд, от которого отвернулись, продолжает искать нас и способен пробуравить любую коросту. Слово, даже "поклеванное", дает в нас какие-то всходы. Потому что как Солнце восходит над праведными и неправедными, так и оно, Слово, посылается каждому. Оно пронизывает и узловые и незначительные обстоятельства нашей жизни, вплетается в опыт, как бы его ни называть — духовный, нравственный, житейский, провиденциальный, — всплывает из памяти, увещевает, остерегает, впрочем, кто знает как! Рационально оно может быть далеко от всего, чем мы владеем, не связано ни с одним из воспоминаний. Оно — не наше, но ближе к нам, чем мы сами, оно знает нас лучше, чем мы знаем себя, оно бесконечно больше, выше, царственнее нас, но без него мы — уже не мы. Часто нам не хватает самых необходимых слов, чтобы говорить с ним, но оно само умеет говорить с нами. Оно говорит даже тогда, когда мы не помним его, как бы и не нуждаемся, когда кощунствуем или прекрасно обходимся без него. Но только в этом обращении взгляда к нам, Слова к нам, когда мы встречаем его, мы поистине проникаем в самих себя. Каждый из нас находит свое настоящее "я" только перед лицом этого "Ты", которое говорит с ним из глубины. Потому что оно едино для всех и единственно для всякого человека.

"Ты" — это семя, что брошено в человека в день творения, или взгляд, следующий за ним повсюду. Оно несет в себе как бы точечный взрыв той крупички света, что хочет в нас разлиться. Оно стоит за всяким "ты" любого из наших ближних, когда мы говорим с ним, обращаясь к сути его личности, которая в ней та же, что и в нас. Ибо один лик заключен в этой сути, один исток питает ее, и он древнее, исконнее всего человеческого. "Прежде чем был Авраам,

Я есмь" (Ин. 8, 58). Конечно же, Христос входит в каждого из нас раньше, чем мы решаемся называть себя христианами. И потому только "вера в Воплощение дает возможность осознать себя в полной мере" (Габриэль Марсель). Поверх барьеров логики и эмпирического опыта, данных нам как меры нашего здешнего существования, она открывает нам то неиссякаемое близкое присутствие, о котором — и Благая Весть.

Я был и есмь прежде тебя, — говорит Христос. Но Я родился в тебе заново, чтобы уже никогда не умирать; Я пришел, чтобы стать твоим судом — дабы и твоя душа была прокалена и очищена; чтобы стать твоим спасением — дабы и она была со Мною. Нет человека, для которого эта весть была бы вполне посторонней. Поэтому и апостол Павел мог говорить: "Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего... однако он тотчас добавляет: чтобы я благовествовал его язычникам" (Гал. I, 15-16). Не потому ли, что и язычники способны понять его? Любой из них может услышать — "Я видел тебя" — и ответить "Ты еси!" и говорить о своем избрании. И в этот момент — момент пересечения Откровения и Тайны — освещается и вся загадка человека. Язычник, агностик, атеист, вольный стрелок-свободный искатель — у всех нас есть свое "Ты". Оно может быть невычлененным из иных слов — и так чаще всего и бывает — запрытаным в какие-нибудь ценности, рассыпавшимся по многим лицам. Нам кажется, что этих "ты" много, и это действительно так. Но чем ближе мы подходим к ним, тем более зыбкими становятся рассекающие их границы. Иногда через многие "ты" мы приходим к тому единственному, что оказывается неделимым в экзистенциальном ядре нашей личности. Это не значит, что мы замыкаемся в себе, напротив. "Ты" размыкает и соединяет нас, делает нас членами человеческой семьи. Потому что если искать самое человеческое в человеке, последовательно отметаая от него все то, что может быть расчеловечено и обезличено, извращено и захвачено чужими руками — а это может случиться и с нашим существованием, и с разумом, и с "душой", включенной ли в социальные механизмы, оставшейся ли наедине с собой, — если искать в нем изначальную недробимую человечность, то без скидок, без примесей, мы найдем ее только здесь — в этом "Ты".

Человек одарен некой искрой, завязью Тайны, как бы туго свернутым в нем "не-Я", в котором он на свой лад, прямо или в

отголосках. слышит Другого. И когда мы — сознательно, трепетно, прямо — обращаемся в Нему и просим назвать Его имя, Он отвечает нам: Сущий. Конечно же, любые слова терпят поражение к такому разговору, если хуже того, не лгут. Но да позволено будет нам опереться на аналогию: то, что слышал Моисей на горе Хорив, должно быть услышано и внутренним слухом человека. Потому что весь человек здесь "сосредотачивается", как бы собирает свою сущность в этой точке — абсолютно Иной, ему не принадлежащей — которая есть имя Божие. Мы говорим: имя это есть Свет, просвещающий всякого человека, грядущего в мир; имя это есть Слово, ставшее плотью и обитавшее с нами. Для этого у нас нет никаких доказательств, кроме доводов самой веры: Бог обращается к нам в этом Слове. Он говорит нам о Царстве Небесном, сошедшем на землю, говорит рождением от Девы, крестной смертью и Воскресением, и мы, независимо, слышим Его или нет, в силу самой природы нашей, общей со Словом, пребываем в поле Его обращения. Все мы суть нерадивые или верные, спящие или бодрствующие слушатели. Оно может говорить с нами и анонимно (ведь у него тысячи языков), пока мы не узнаем его воплощенным в человеческом лице, в человеческой судьбе Иисуса Христа, ибо "Он-то и есть то Слово, коему причастен весь род человеческий" (Иустин Философ).

Оно есть в каждом из нас как свет несотворенного в тварном, в тленном и грешном, как глубинное сплетение духа или всего лишь отблеск, что несет в себе память о нашем богоподобии. Слово, о котором Иоанн Богослов говорит, что "оно было в начале у Бога", тайно образует собой и начало человека. Оно — как печать сотворенности по образу и подобию Божию. Может быть, человек творится Богом не в момент зачатия, как учили средневековые богословы, а в какой-то иной, выпадающий из нашего времени миг, когда Он вкладывает в нас Слово, когда произносит его в каждом из нас.

ПРОСВЕТЛЕНИЕ СВОБОДЫ

"Вера Меня не удивляет", — говорит от лица Бога поэма Пеги. Верить на самом деле легко и "естественно", потому что Богу нуж-

на вера человека, и Он ищет пристанища в нем. Однако между Словом, которое было в нас вложено, и нашим доверием ему, между притяжением Света и человеческим повиновением открыта область нашего выбора. Чаще всего мы и не помним, что вынуждены выбирать, хотя всякий выбор, даже и скрытый, бессознательный, никогда не выпадает из области человеческого разума. Но при этом сознание лишь утверждает его. Когда мы осознаем нечто, мы выхватываем из мрака то, что уже пожелали видеть. Наше мышление как бы освещает путь, уже проделанный нашей экзистенцией. Оно — как Ахилл, догоняющий черепаху.

Так в отношении веры человеческий разум предстает как исполнитель сделанного до него выбора. "Своим умом" до признания или отрицания Бога можно дойти лишь тогда, когда до чего-то определенного мы уже дошли своим сердцем. Здесь он — только вестник духовной зрелости или духовной слепоты. Но роль исполнителя не должна унижать наш разум. Ибо сама возможность разумной веры говорит о том, что Слово Божие, бесконечно отличаясь от слов и понятий человеческих, пожелало стать как бы вровень с ними. Потому что оно пришло воплотиться и в наших словах. И оно облекается в плоть нашего языка и нашей души всякий раз, когда из центра человеческой личности дается согласие принять его. Вера прорастает в наш разум и раскидывает свой шатер в мировоззрении уже после того, как "состоялось решение" — слышать и верить. Точно так же может прорасти и ветвисто развернуться неверие после того как Слову, заявившему о своем притязании на нас, было нами отказано. Отказ, разумеется, следует подтверждать снова и снова, иначе он перестанет быть действенным. Сартр говорит, что атеист одержим Богом настолько, что куда ни глянет, видит только Его отсутствие.

Когда разум включается в работу, вера устраивает в нем свое жилище. Но его строительные материалы могут попасть в любые руки, всякий может ими завладеть и воспользоваться по своему. Все зависит от духа, к которому он попадает на службу — от того, кто захочет возвести для себя в нем убежище. Сторонники "предустановленной гармонии" веры и разума, наверное, возразят, что добродушному господину служат охотней, а у злого не могут найти себе места, работают из-под палки... Возможно. Однако сыны века сего всегда почему-то догадливей сынов света. Знаю только, что когда Свет или враг, Логос или Люцифер позовут разум к служению, он откликнется: вот я!

Разум — не повелитель, и если обладает властью, то принадле-

жит она ему лишь как управляющему имением. Лев Шестов, потративший всю жизнь на борьбу с ним и принудительностью самоочевидных истин во имя Бога и плененной якобы разумом свободы, неправильно выбрал противника. Если разум и принуждает, то не по своей воле, ибо он может и освободить, и здесь скорее находит свое призвание. Он способен чеканить догматы, изготавливать оправу для религиозного опыта, стоять на страже вверенного ему имущества... Более того: по силам ему возвести дом или кров и для самой Тайны, которую он осязает и которая его пронизывает, но никакими усилиями не может он ее туда заманить. Он может лишь дать ей в себе раскрыться, послужить для нее пристанищем. Суть знаменитого "онтологического доказательства" в том и состоит: разум косноязычно отстаивает свои права на обладание Тайной, которая в нем себя раскрывает. Иные, однако, минуло время онтологических и каких-либо иных доказательств бытия Божия, ибо философия, изобретавшая их, потеряла свою общезначимость и была "ангажирована" иными вещами. Но странным образом — для позитивистских глаз XIX века — пришла пора доказательств чуть ли не научных. Логическая принудительность их выглядит порой еще более неотразимой, но доказательная сила — еще более призрачной.

Некогда шли споры вокруг "историчности Иисуса". Мифологическая школа подняла меч и поразила воображение многих, пока наконец не погибла от меча школы антимифологической. Однако ее поражение не добавило никаких аргументов в защиту откровения Бога в Иисусе из Назарета. Бердяев писал, что проблема "историчности" — это проблема моей свободы, для науки она так и останется нерешаемой. То же самое происходит и с Туринской Планицей: подлинность ее в конечном счете экзистенциальна и подтверждается она прежде всего верой в Воскресение, а не наоборот. Точно так же никакие известия о "жизни после жизни" не объяснят мне, что такое бессмертие. В коротеньком послесловии к самиздатскому переводу книги Раймунда Муди, как мне помнится, говорилось, что собранные им сведения — новая весть для нас, немощных в вере людей XX века. Но удивительно как раз то, что при всей своей достоверности они ничем не помогут нашей немощи. Самые обстоятельные "путевые заметки", записанные после возвращения из страны смерти, как бы они ни были успокоительны, не снимут с нас проклятья смерти и тайны ее. Смутные изображения, появившиеся на глухой стене, отделяющей здешнюю жизнь от тамошней, не прольют света на то, что увидеть можно лишь изнутри.

Истина — в противоположность тому, чему учил Нестов, ничем нас не понуждает, и знания или знамения сами по себе не могут "препоясать" нас и повести к Благой Вести. Она лежит по ту сторону какой бы то ни было необходимости, и всякое соприкосновение с ней наделяет нас вольностью воли, чуждой этому миру. Чтобы услышать эту Весть, ее нужно выбрать, исходя из того, что Хомяков называл однажды "таинством свободы". Человечность и таинственность соединились в ней, потому что, какой бы прометеевской она ни казалась, она все же дарована и сотворена. Среди человеческих даров она, должно быть, самый богатый и самый неосязаемый. Веру — видишь, она рядом с тобой на торных и скрытых дорогах жизни. Она не молчит, у нее есть свой голос, и она заявляет о своем праве на существование. Что касается свободы, то она безгласна, говорят лишь ее последствия. Мы как будто входим в собственную жизнь через эту отпущенную нам свободу, обычно не замечая этой двери.

Хайдеггер говорит о радостном веянии тишины, обнимающей бытие. Так прислушаемся же к свободе: подлинный исток ее не скрывает в себе никакого непроглядного хаоса, он духовен и прост. Начало свободы — в благодати и первоизданной "доброте", открывающейся в человеческом существовании. "Где Дух Господень, там и свобода", — сказано у Апостола, но свобода лишь там, где мы даем жить Духу. Запри мы для Него дверь и вздумай лишь "по собственной глупой воле пожить" — а большей частью мы только это и делаем — как вот оказываемся в "скорби и тесноте". Борьба со свободой, бегство от свободы — это, как выяснилось в наше время, банальнейшие события нашей душевной жизни. Однако эти открытия не так уж свежи: Библия рассказывает о бегстве от свободы с первых же страниц.

Человек был изгнан из рая, потому что не выдержал свободы, исходящей от близости Божией, но был осужден свободно пройти свою историю с начала и до конца. Однако Дух Господень погнался за ним, потому что и Он был свободен, и Ему всегда есть дело до человека. Свлекаясь славы Своей, Он, не спрашивая, внедряется в душу каждого. Ибо это была Его воля быть с нами и в нас, не наша. Это была Его свобода избрать нас и соединиться с нашей природой, и сделаться для нас взыскующей Тайной и предоставить ее человеческому распоряжению, человеческому выбору. Однако сама открытость этой Тайны, сама настоятельность помогающей нас свободы Божией ставит человека перед выбором. Свобода наша Богом не ограничена и правит сама собой и все же не может скрыться от свободы иной, высшей и на нас притязающей. В нашем веке вновь заговорили о

том, что мы "осуждены на свободу", и это стало почти банальным, иной раз чем-то и раздражающим. Однако полнота и недвусмысленность этой формулы проявится лишь тогда, когда мы будем понимать под свободой не дурную и плоскую бесконечность следующих друг за другом и ничем не обремененных произволений, образующих таким путем нашу случайную личность, но когда под свободой мы сумеем разглядеть нашу сопряженность с человеческой судьбой распятого Бога, нашу власть над Ним и Его власть над нами. Ведь и вправду этот дар свободы становится для нас осуждением, коль скоро мы, такие, как мы есть, всегда поставлены перед выбором, сутью и символом которого служит Крест.

Проблему теодицеи мы всегда принимались решать уже обиженными, взывая из "сени смертной" к оскорбительно невозмутимому небу, на котором, однако, не замечали распятия. Но, может быть, Бог Сам отважился на решение этой проблемы, послав Сына Своего людям, осужденным Им на свободу, и вверив Его человеческому суду? Разве осуждение Христа не есть ответ Божий на человеческий запрос о всесиилии зла? Христос — дверь овцам, дверь всех ответов. Конечно, мир, сотворенный веянием благой свободы, ныне грязен и зол. Хуже того: бесцветен, ибо зло положено в нем вовсе не сочными, густыми мазками, любезными, скажем, сердцу Ницше или Леонтьева. Но если зло вездесуще и вытекает из бездонной только и "ничейной" свободы, если Бог наш — лишь Первый из страдальцев в этом мире (как хочет представить дело Бердяев), то можем ли мы и Богом Его называть? Не придем ли мы тогда — романтическим, гуманным и экзистенциальным путем — к еще одному "Богу философов", наделенному теперь не абстрактными совершенствами простой и бесконечной субстанции, но вполне человеческой способностью к бессильному состраданию? Пусть старое учение о Промысле, повинное в каменном равнодушии или старческом благодушии, ведет, по мысли Бердяева, к атеизму, его собственное учение, идущее противоположным путем, приводит в конце концов к тому же. Тем не менее вопрос (коему не меньше лет, чем роду людскому) остается: если Бога представить господином каждого мгновения и всякого падающего камня, то как можем мы усмотреть Его присутствие во всяком земном уродстве и каждой беде? И ответа на него нет, честного, рационального, окончательного ответа. Однако перед глазами веры стоят одновременно три неоспоримых и непримиримых реальности: реальность зла, реальность человеческой свободы, реальность благого и всемогущего Бога. Ни от одной из них — пусть даже они чу-

довидно неравны — она не может навсегда отвернуться.

Разумеется, всегда можно примирить их какой-нибудь "общей идеей"; так Августин отсылал зло в онтологическое небытие, и все становилось на свои места. Однако в наше время никого не накормишь сливками умозрений и не утетишь "неисповедимостью путей". Вообще в примирении традиционном — и на его недосказанности Бердяев как раз и выстраивает свою новую теодицею, — и свобода и зло как бы незаметно скрацываются Промыслом. Власть его столь велика, что все, что под нее ни попадает, с ведома нашего или нет, делается онтологически несуществующим. Все — кроме человеческого греха и автора его, сатаны. Грех же личностен, он исходит из человеческих страстей и пленения ими. Грехопадение, по словам Карла Барта, поселило раздор между человеком и Богом, между человеком и человеком и внесло его внутрь самого человека. И это бесспорно, когда речь идет о человеке вообще. Но вправе ли мы этот гордый титул возлагать как корону на чело всякого винтика в системе Большого Зла, чьи документы в порядке и выписаны на человеческое имя?

Всякий, конечно, нагружен собственными грехами и в качестве человеческой особи предстоит перед Богом. Но не наваливать же все на доброго малого, допустим, отличного семьянина и богобоязненного прихожанина, но оказавшегося по долгу службы непосредственным виновником уничтожения целого города? Какая здесь связь между злом и грехом? Может быть, протянуть ее далее — к начальству пилота, к пилотируемым аппаратам, к техническим орудиям массового убийства, к их изобретателям и строителям, к государственной системе, их применяющей, имеющей, понятно, веские доводы для защитного устрашения другой государственной системы, несомненно, гораздо худшей? Не объявлять же нам главными грешниками на земле всех одетых в военную форму и дежурящих у своих ракет, начиненных мегатоннами Зла, которые в день X, может быть, и содрогнутся, но, разумеется, доблестно "выполнят приказ"? (Говорят, мы живем в "равновесии страха", но если есть весы, куда можно было бы положить ужас перед миллионнократным убийством, содрогание перед адом, то эту чашу перевесит другая — с боязнью оказаться несостоятельным в своей функции, называемой долгом, и маленьким испугом перед ближайшим начальством.) Зло, заложенное в орудиях и системах, "овеществленное" и как бы уже отчужденное от чьих-то личных конкретных грехов (равно как и личных добродетелей), зло, допускаемое (и, стало быть, укрываемое!) Промыслом, если рассуждать "эвклидовым умом" может привести лишь к богоборческому бунту. Ибо

как же отделить тогда Божий Промысел от всего творящегося и при- таившегося наготове зла, коль скоро люди как бы уже не ответствен- ны за него и выполняют роль обслуживающего персонала при его ме- ханизмах?

Но — в границах той же логики: если нет Промысла, и все кош- ки серы, то в серости этой исчезает и зло, потому что люди, впол- не слившиеся со своими функциями (какими выглядят они в странах Замятина, Оруэлла или Хаксли) стоят уже как бы "по ту сторону" подобной проблематики. Не ведают же зла государственные машины, сортирующие человеческие жизни по тем или иным признакам. Не при- частен же злу концлагерь, служащий лишь правосудию, воспитанию, политической необходимости и экономической выгоде. У аппаратов, даже если они состоят из людей, нет органов для восприятия того, что доступно лишь человеку, и "мыслящий тростник" может по край- ней мере утешиться тем, что он выше той силы, которая его топчет и перемалывает.

Ибо даже если из названных здесь трех реальностей для него существует только первая — реальность зла, которое он видит или которое над ним совершается, то странным образом именно во зле для него сохраняется возможность встречи с двумя другими — реаль- ностью свободы и реальностью благого Бога. Почему-то именно тог- да, когда зло тяжело наваливается на него и мерзостью дышит ему в лицо, человеку бывает иногда дано узнать "добрый" о себе Промы- сел и поклониться ему. Откуда это — загадка. Но Иоанн Златоуст и столько мучеников не лгали, благословляя Бога в крестный час сво- ей жизни. И потому их опыт — для нас та же весть о свободе, что и Евангелие. Разве не случается так, что какая-то близость бытия Божия дает нам знать о себе в момент, когда зло бесстыдно, не прячась, предстает перед нами? Разве не бывает, что густота зла приводит иной раз не к покорной самоочевидности, но к благодар- ному просветлению?

Я думаю, это и разумел Достоевский, когда говорил, что луч- ше ему быть со Христом вне истины, чем с истиной вне Христа. Кто- то сказал сильнее: лучше ему быть со Христом и в аду. Но слова немощнее интуиций. Чем же, как не бессмыслицей, выразить эту до- гадку, что и ад земной не оставлен Спасителем, что Он сошел сю- да не для того, чтобы тотчас уйти? Ведь и сама грязь, по кото- рой Его волочат, обнажена Его святостью, и всякий кошмар вызы- вает по-своему к смыслу и Лику. И над видимой победой зла бывает чудом, незримо, вдруг проплывет облачко славы Господней. Сколько

людей в наш век обрело веру в лагере, где мир безнадежно и крепко "во зле", и вопросы, которые задает себе человек: что такое грех, свобода, что такое он сам – обретают сокрушительную конкретность. Основатель логотерапии Виктор Франкл, прошедший Освенцим, говорит, что перед газовыми камерами тот, кто не терял человеческого облика, мог – здесь мы по-своему толкуем его свидетельство – явить на себе лик Слова. Так почему все-таки раздавленным болезнью или колесами этого мира в последние минуты жизни посылается просветление свободы? Но вернемся к Достоевскому; признаться, образы его въелись в душу русского читателя, как, скажем, Библия Гюстава Дорэ запечатлена в религиозном воображении нескольких поколений католиков.

Должно быть, одним из первых он сознательно стал искать какого-то просветления в кошмарах; в этом отношении среди художников нашего (и, думаю, что не только нашего) века у него найдется немало последователей, хотя и не столь сознательных. Формально говоря, его можно даже назвать изобретателем приема разрешения авторской мысли через нарочитое сгущение зла. Возьмем пример хрестоматийно знаменитый: – крестьянского ребенка, затравленного собаками. Это своего рода духовный эксперимент, который ставится перед читателями: попробуйте-ка на этом комочке зла выстроить свою теодицею! И если правда, как считает Ален Безансон, что легенда об "убиенном царевице" то и дело всплывает в русской истории, то и здесь устами Достоевского она словно скликает на спор и на суд двух главных духовных антагонистов его времени: интеллигенцию и Церковь.

Мысль его в основе своей даже провокационна: пусть не где-нибудь, а над телом невинно убиенного разрешат они спор о Боге. Церковь, разумеется, не станет тратить слов на Его "оправдание". Она просто живет им – оправданием Бога, правдой о Боге – ничуть не сомневаясь в своем праве на жизнь. Чем ответит она на вызов? Напутствием к вечности. У нее есть молитвы, которые читаются над каждым, но выражают они такую глубинную личную истину о всяком живом и о всяком мертвом, что все иные слова, поставь их рядом, покажутся лишними и пустыми. Над гробом погибшего пропоет она "вечную память", а душу его проводит к Отцу Небесному, и попросит у Него упокоения и милости для нее "в месте светле, в месте злачне, в месте покойне..." Больше ей нечего здесь сказать. Что до убийцы, то если он принадлежит к Церкви (а иначе ^{она} его просто не знает), она осудит его как закоснелого грешника. Горе тому

человеку, через которого приходят в мир ужасы и соблазны. Окажись он на исповеди у священника или старца, тот увидит в нем больное, изъеденное застарелыми грехами существо, но и только. За его сатанизмом он найдет целый куст сумасбродств и пороков. Может быть, он скажет, что это не просто грешник, пораженный, как и все, многими человеческими немощами, но грешник одержимый, должно быть, и Сын погибели. И вот судьба одной этой обреченной души как явной добычи дьявола (или за нее еще не поздно побороться?) покажутся духовнику неоспоримей, насущней всего того переплетения внешних причин и следствий, коими выплеснулось в мир зло. Когда-нибудь сатана будет связан Христом, а до времени... — не нам знать времена и сроки: И сколь же суетными и слепыми покажутся отсюда рассуждения тех, кто всякое зло станет возводить не к настоящему его истоку, не к человеческой падшести, не к тому, кто был "человекоубийца от начала", а по мудрованиям своим примется искать причины ему где-нибудь в ином месте.

Здесь голос Церкви смолкает, и на сцене появляется полуобразованный поборник просвещения; нетерпеливое сострадание начинает свой процесс и заходит в карамазовском иступлении и чахоточном кашле. Душа убийцы заинтересует русского интеллигента в последнюю очередь, ибо палач-генерал с его псарями — для него эмблема крепостного права. Он докопается до его социального лица, он размашисто, контрастными тонами обрисует и всю поддерживающую его систему. Ребенок, затравленный собаками, — случай крайний, из ряда вон выходящий, но ведь в том же ряду толпится несметное число происшествий, хоть и не столь кровавых, но вытекающих из точно таких же отношений господства и рабства. Малыш и его палач — только два представителя злого общественного устройства, две эпизодические роли в большом и дурном спектакле, которому должен быть положен конец. Здесь забежим вперед: после того как стихийный нравственный протест станет как бы его профессией, отзывчивый интеллигент, точнее, его радикальный преемник через одно поколение, вероятно, будет в душе чуть ли не благодарен спятившему генералу, подарившему ему столь колоритный и обобщенный пример диалектики истории и негодности всей политической системы. И сугубое возмущение вызовет у него даже не само рабовладение со всеми его последствиями, а рабовладение, прикрытое позолоченными куполами и проповедями смирения. Из одной только последовательности в сострадании к своему забитому и непросвещенному брату осудит он христианскую веру хотя бы за то, что учит она примирению с тем, с чем никак

нельзя примириться. Вслед за Иваном Карамазовым один из главных персонажей русской истории прошлого века предпочтет остаться при страдании неотомщенном и "неутоленном негодовании" своим — "хотя бы я был и не прав..."

Как видим, в "неутоленном негодовании" записаны все пункты будущей идеологии, и Достоевский уже знает об этом. Одним из первых он нащупывает нерв нашего времени: неместимость зла и безвинность страдания. Страдание, причиненное злом, необъяснимо и нестираемо, и оно не может найти для себя почетного места в какой-либо "будущей гармонии" или оправдаться всепримиряющим Промыслом. Он ставит проблему человеческой боли, метафизически и экзистенциально отколовшей русский гуманизм от русского христианства. Из этой проблемы выросли многие темы последующей религиозной философии, повернувшейся к Церкви, но и не забывшей карамазовского бунта. Она вслушивалась в оба голоса. Но послушать интеллигента — мир сводится в конце концов к плоскости социальных связей и одинокому нравственному бунту, который, как только он выходит за пределы личности, тотчас теряет свою глубину и делается вербовкой, организацией, ремеслом. Послушать монаха — стало быть, Господь в Своем всемогуществе не захотел оградить ребенка от мучений, а додумать жестче: пребывал блаженным над сценой убийства. Что ж делать, растравлять негодование или помолиться над гробом убиенного? Это не книжный вопрос, чреватый противоположными политическими решениями, но "духовная ситуация" девятнадцатого века. Для философа, конечно, нетрудным делом было бы соединить социальное зло с радикальной человеческой греховностью. Но он возвращается к вопросу более древнему и более существенному: как соединить всеприсутствие зла в мире с совершенной работой Промысла? Жест Ивана: "не Бога я не принимаю, я только билет Ему почтительнейше возвращаю" — ему возбранен, ибо диалектика этого жеста влечет за собой почти немедленное приобретение другого билета — в мир человекобожия и насильственно устрояемой им гармонии; многим вопросам метафизическим русская история придавала нередко жесткие акценты.

Мы знаем, как решает дело Бердяев: неправда есть имманентное состояние здешнего мира, Бог может быть оправдан только Своим безвластием. Но как и все логические решения, такое оправдание лишает нас тайны свободы Божией. Здесь действует логика поппранной справедливости, свойственная, как ни странно, и древнему гнозису, и новейшему гуманизму. И тот и другой приводят Промысел

Божий на суд своего возмущения мировым злом, но гнозис решает проблему, добавляя к благому Богу еще и дурного, а гуманизм отказывает Богу во вмешательстве в человеческие дела и тем самым Его отклоняет. В бердяевской "ничейной бездне", в "е и "несотворенной свободе" оба решения встречаются и заключают компромисс: ныне Бог свободен от подозрений. Но парадоксально: человек, только что делавший патетические жесты и выходивший на демонстрацию против засилия зла, чувствует себя обобраным, как только религиозная философия удовлетворяет его справедливым требованиям и мягкосердечию. В глубине души он не хочет такого Бога. Бог нужен ему Живым.

Здесь так же, как и с именем Божиим: атеизм борется со словом, вырванным им из чужого опыта, из той единственной священной среды, где оно только и может жить; неудивительно, что оно тотчас каменеет в этом опыте и нависает над ним. Чтобы оживить его, наполнить настоящим смыслом, нужно вернуть его таинствам, услышать из своей молитвы — но тогда атеизму придется умереть. Так и в теодицеях: чтобы освободить Бога от подозрений в соучастии во зле, нужно самому войти в таинство Его свободы, а это значит — отказаться судить. Суд над Богом, затевается ли он ради "возвращения билета" или же ради оправдания Его, ввиду несомненных "смягчающих обстоятельств", ставит в каком-то смысле преграду между Богом и нами. "Оправдать Бога" мы можем лишь тем, что признаем правоту Его суда над нами. "Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим!" — эти слова Псалма Церковь произносит над телом умершего, как бы вкладывая их в его душу. В них выражен самый глубокий и подлинный опыт просветления свободы — благословения воли Божией перед реальностью смерти. Эта реальность ничуть не затушевывается и не смягчается погребальной службой, но она вся как бы просвечена благословением, заключающим в себе иную реальность — надежды и Воскресения. И здесь — в благословении перед лицом суда — единственная предпосылка для построения теодицей.

Но принять суд, каким бы он ни был, вовсе не значит отрывать от себя все вопросы и склониться перед идолом рока. Именно теперь Бог, исповеданный человеком в Его непостижимой правоте и неподсудной свободе, Сам начинает Себя "оправдывать". Потому что свобода Бога поистине освобождает нас, хотя и обрекает на крестный путь наш разум, не умеющий увязать проявление Промысла со своими понятиями о справедливости. Она открывает нам две ве-

щи, которые трудно примирить друг с другом и трудно разделить: Бога нет во зле, и Бог слышит страдания твари и как-то причастен им. Может быть, зло — это и есть полнейшее отсутствие Бога, своего рода торжествующая весть о таком отсутствии, нахальная и мистическая весть. Но зло-то и вызывает как раз страдание, однако когда оно принимается, человеку бывает дано узнать, что и Бог входит в него и преодолевает Собою зло. Ибо тогда в человеке "изображается" Христос, Который в послушание Отцу отдает Себя на расправу. Таинство свободы прочитывается как таинство Креста. Крест — самая низкая точка, предел зла, до которого могло дойти человечество и вместе с тем самое высокое "превозмогание" его — Воскресением. Распятый Христос — это и есть то Слово, которое Бог произнес в Свое "оправдание" перед людьми.

Притча, рассказанная устами Ивана Карамазова, выставляет перед нами зло, как бы не дающее нам вырваться из него, отвернуться, преодолеть. Религиозно его нельзя объяснить и нельзя оправдать. Однако не знаю, сознательно или нет, Достоевский помещает его в своего рода евангельский и даже евхаристический "контекст". Сам этот контекст или язык образцов, на котором ставится его вопрос — все это есть уже способ по-своему на него ответить. Ибо в самом вопросе мелькает как будто воспоминание об Отроке Господнем — о Том, Кто "истязуем был, но страдал добровольно и не отрывал уст Своих, как овца веден Он был на заклание" (Ис. 53, 7). Не сладив разумом с тайной зла, мы художественной волей Достоевского узнаем в его притче агнца, несущего — хотя и не добровольно — грехи своих истязателей. Угадать в нем истязуемого Отрока или изображение Христа — это единственное освобождение от пут зла, которое он нам оставляет. В этой догадке скрыт и "катарсис" всей сцены. И только изнутри этой догадки может быть прочитан здесь смысл страдания.

Спор, понятно, не разрешен. Негодование остается еще более неутоленным. Оно стучит кулаком по столу или пожимает плечами: и только-то? Но постойте. На сегодняшний день есть в этом рассказе и свое иносказание. Два брата, спорившие в грязном трактире, выйдут и разойдутся по своим дорогам. Они пойдут уже порознь, а когда в следующий раз встретятся, негодующие интеллигенты встанут в ряды псарей, Церковь будет выведена на травлю. Поступит приказ и раздастся свист: Ату ее! точно так же и она будет истязуема и останется безгласной. Но кто знает? — вчерашние псари, позавчерашние метафизические богоборцы, завтра, может

быть, угадают в ее судьбе исполнившееся пророчество Исая:

"Он изъязвлен был за грехи наши
и мучим за беззакония наши;
наказание мира нашего было на Нем,
и ранами Его мы исцелились." (53, 5).

Часть II

ВЕЛИКИЙ РАЗЛАД

Исайя и Достоевский невзначай вынесли нас из тихих вод к порогам русской истории. Что ж делать! — спор о Промысле и о теодицее, пожалуй, был в прошлом веке ключевым ее спором. Особая горечь его в том, что обе стороны остаются не только непримиримыми, но в чем-то даже невосприимчивыми и к самому существованию друг друга. Собственно, даже не спор это, но безысходное разделение, пролегающее между двумя основными, хотя и не всегда признаваемыми картинами мира, почти не пересекающимися между собой. Две правды создали две души, и там, где одна из них только

и уязвлялась страданиями человеческими, другая, отринув земное, помышляла лишь о горнем в себе, о сокровище внутреннем, и если в одной из них история мучилась социальными корчами, то над другой бездвижным и ясным пребывало византийское небо. Раскол между двумя станами был глубже староверческого, хотя и повторял его по-своему, однако в семнадцатом веке демоны раздора по крайней мере не мешали враждующим сторонам понимать хотя бы язык друг друга. Теперь же разделение стало глуше и безнадежней, и когда стену его преодолевали перебежчики с обеих сторон, они своими отречениями лишь свидетельствовали о совершенной замкнутости обоих миров. К концу прошлого века наметился какой-то поворот к сближению и даже синтезу обеих этих правд, выявленных и сведенных лицом к лицу Достоевским, а затем осмысленных Владимиром Соловьевым, и последовавшей за ним плеядой философов "религиозного ренессанса". Конечно, и здесь происходили классические разрывы и "отрясания праха" (скажем, на пути от марксизма к софиологии), и все же можно было предполагать, что в двадцатом веке интеллигенция потянется в Церковь по дороге менее ухабистой, что он будет веком встречи и диалога между ними. Но он оказался веком погрома и поношения для обеих сторон.

Кому не знаком этот "пейзаж после битвы"? Мертвые тела храмов, Церковь, оттесненная на магические и этнографические задворки жизни, небо над нею, закрытое плотным словесным облаком, в котором, приглядевшись, можно различить остатки интеллигентской фразеологии. И люди под ним кажутся иногда оглушенными тем идеологическим взрывом, к которому привела цепная реакция, начавшаяся некогда с разгадывания тайны зла. Это был своего рода "пролог к вечности", после которого книга Иова была вписана в русскую историю. История эта вообще дает нам особый опыт переживания и осмысления Слова, действующего в людях, ничуть не менее емкий и убедительный, чем опыт непосредственно религиозный. Так за противостоянием интеллигенции и Церкви, отметившим прошлый век, можно увидеть исподволь созревший раскол м о р а л и з м а и д у х о в н о с т и , который поначалу не был просто отсечением сухих ветвей от живого дерева веры, но внутренним расщеплением того, что наивной, архаической, коллективной душой ощущалось некогда неделимой "правдой Божией", небесной и одновременно близкой, земной. Эта правда была предметом эсхатологических предчувствий и одновременно ностальгии по какому-то минувшему древнему веку, сокрывшемуся где-то неподалеку вместе с певучим градом Ки-

тежем. Во времена более давние те, кто не видел в мире никакого приложения для нее, уносили ее с собой. Два свойства были неотъемлемы для русской жизни, на которые обращали внимание многие наблюдатели: устойчивый, вросший в землю быт и беспочвенность, странничество. Постороннему глазу могло иной раз показаться, что дух всегда как бы порывался уйти в бега, оставляя здешнему граду лишь грузную обрядовую оболочку. Точнее сказать: между видимым миром и невидимым царством здесь, как и несомненно повсюду, существовал разрыв, который в России — в силу ее максимализма и эсхатологизма, культурной самобытности или исторической незрелости — был для многих и особенно ранящим. Позднее, когда интеллигенция поднялась со своих дворянских гнезд и насиженных приходов, где мирно поживали или тихо служили отцы и деды, она отправилась на поиски собственной правды-справедливости, и в этом движении было что-то от Реформации, выродившейся, высохшей и безнадежно запоздавшей.

И Христос мог бы стать ее учителем — однако на дворе стоял век, уже забродивший науковерием и рационализмом, уже потянувший носом запах революций. В Иисусе из Назарета могла она найти образ или своего рода "программу" той пропавшей или грядущей правды, которую совершенно недвусмысленно провозгласил Он Сам, когда, войдя однажды в синагогу своего города, Он, раскрыв книгу Исаии, стал читать:

"Дух Господень на Мне;
ибо Он помазал Меня
благовествовать нищим,
и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,
проповедовать пленным освобождение,
слепым прозрение,
отпустить измученных на свободу,
проповедовать лето Господне благоприятное."
(Лк. 4, 18-19)

Так говорил Пророк, но миссия Его — в Нем же и исполняется. Он Сам — Царь того Царства, Господь того "лета", о котором и вещает. Закрыв книгу, Иисус говорит своим слушателям: "Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами". Царство явилось, и христианская вера могла говорить, что видела его своими глазами, однако оно осталось невидимым в истории христианских народов, открылось лишь для духовных очей. Для плотских же глаз — а ведь Сын Человеческий, исцелявший слепцов, не мог гнушаться и даром земного зрения — их век был совсем непохож на "лето Господне". Если

орден русских "правдолюбцев" и вознамерился на свой лад исполнить это пророчество, то в обход Христа, и потому служение его делалось несколько призрачным. Он компенсировал в себе недостаток любви натужным пафосом жертвенности. Он перенимал иной язык, в котором горячность утопизма до конца вытесняла когда-то таившийся в нем апокалиптический жар. Моралисты, заговорившие на этом языке во второй половине девятнадцатого века, остаются поздними и родства не помнящими потомками всех русских отщепенцев, всех, бежавших из церковной ограды в поисках "Дня Немеркнувшего", но как будто захмелевших от воли и давно позабывших о цели своих скитаний. Интеллигенты — только перекрещенцы в мелкой, пересыхавшей уже на Западе луже материализма и Просвещения, выглядят как бы заблудившимися странниками, взявшими на себя роль обличителей того погрязшего во зле мира, к которому никак не могла повернуться социально парализованная Церковь.

Ереси не возникают сами по себе. В истоке своем они какими-то нитями бывают связаны с верой неискаженной. "Ересь морализма" (выражение С. Франка) осознала свою задачу, отталкиваясь прежде всего от православия или того, что она принимала за таковое. Соединившись с наукой (первой, что попадалась под руку), а точнее с уверенностью в ожидаемом разрешении наукой всех мировых загадок и устранении всех несправедливостей, создав свою касту посвященных и толпу сочувствующих, своих мучеников и свои священные тексты и даже свою иерархию, эта ересь, неосознанно следуя гностикам, образовала свою противоцерковь. Нет смысла говорить об истории этой секты, ни о социальных причинах ее возникновения, как о делах давно известных. Подчеркнем лишь то, что морализм русских "книжников" явился ложным разрешением подлинных жизненных проблем, которые Церковь не только не могла принять внешне (ввиду зависимости от государства), но отчасти не хотела вместить и внутренне. Вправе ли мы обвинять ее в нечувствии к "стенающей твари"? Разве не призван я к непрестанной молитве, разве не каюсь в том, что, молясь, "ум мой о лукавствии мира сего подвижеся"^{х)}? Православие, по сути, едва ли не нищим прошло сквозь историю, распродав земные богатства, вернее, даже не прикоснувшись к ним ради единой жемчужины, которую каждый избраннык (а ведь в них только и видна по-настоящему Церковь)

^{х)} Из Православного Молитвослова

искал наедине с Богом в собственном сердце. Таковым оставалось оно на высотах своих, и когда подвижник повиновался своему призыванию, то прежде всего отправлялся на поиски монастыря, уединенного скита или дикой пустыни, где под опытным водительством или только усилиями молитвы и аскезы, мог он во "внутренней клетке" трудиться над своим спасением. Духовничество, старчество, плоды духовного стяжания — все это приходило потом и предназначалось лишь тем, кто сам тянулся за этими дарами. И Церковь шла за своими святыми — от скорби мира к уединению с небом, от земной юдоли к растворению в молитве, всегда снизу вверх и почти никогда обратно.

Мы не будем пересказывать еще раз сомнительную легенду о святом Касьяне, сберегшем белые ризы, и о святом Николае, не побоявшемся залезть в грязь, чтобы помочь мужику. Все это, начиная с Соловьева, уже не раз говорилось, перепевалось, анализировалось, пародировалось (ибо мучительной пародией подобного видения Церкви выплеснулось в историю обновленчество), и нам незачем ломиться в открытые ворота этой несколько разошедшейся от времени истины. В своем "симфоническом" союзе с империей православие и вправду было облечено в богатые ризы, и это богатство выступало как бы оборотной стороной его нищеты. Оно всегда было стеснено в свободе, бедно социальной этикой, но знаменито монастырями и храмами, пышно убрано долгими службами, прославлено наконец глубиной своей молитвенной жизни, устремленной к горнему, но столь прочно и кряжисто устроившейся на земле. Однако и на небесном пиру могла подстеречь его своего рода мистическая сытость, когда вера его пропитывалась как бы телесной "материей" Церкви, скажем, теплотой умиления или истовостью обряда, когда она теряла чувствительность ко всему, что лежало за ее пределами. Ведь Богом по сути нельзя насытиться, но одеяниями верований — эстетическими, идеологическими, бытовыми — ими вполне насытиться можно. Нельзя войти в "огнь поядющий", но можно всегда согреваться им поодаль — вблизи его земных очагов. "Смотрите, берегитесь любостяжания, — говорит Христос, — ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения. И сказал им притчу..." Я всегда спрашивал себя, не относится ли эта притча о богаче, собирающем сокровища, прежде всего к нам, людям религиозным? Разве мы не строим "больших житниц" в собственных душах, собирая добро "на многие годы" то из самого религиозного опыта во всем его многообразии, то попросту из "христианского" быта, уставного благочестия или

наконец из романтической философии "крови и почвы"?.. Разве по-
коиться, пить, веселиться, как собирался стяжатель из притчи,
нельзя в том изобильном имении, которое называется религией?

Дело здесь, конечно, не в русской Церкви, не в ней одной.
В религиозности русского общества, взятого не на высотах своих,
как, впрочем, и в иных обществах и конфессиях, огненность веры,
легкость веры всегда как бы уступала домовитой душевной насыщен-
ности. Ныне в государственном атеизме нашем вымученное толстов-
ство со слов Основоположника почитается чуть ли не более утончен-
ным, чем суеверно-лубочное православие с его свечами, кадильни-
цами и парчовыми одеяниями духовенства. Но как раз глубочайшая
культурность Восточной Церкви, укорененность ее в чрезвычайно
разветвленном предании, отточенность и умозрительная высота бо-
гословской мысли, тонкость иконописи, слаженная строгость духов-
ной жизни — все это при земном притяжении, не минувшем ни одну
из небесных вер, наливается тяжестью, требует для себя дорогих
сосудов, заполняет житницы храмов и душ. Но пророческое призва-
ние христианства может как бы уйти при этом в затвор или атрофи-
роваться; настанет день, и лжепророки перетолкуют его по-своему.

Церковь всегда жила (и продолжает жить) идеалом аскетичес-
ким — безмерно высоким, и потому не терпящим рядом с собой иных.
Он создавал (и продолжает создавать) учителей молитвы, редких
по благодатности пастырей, прозорливцев, затворников, людей, на-
поенных тем особым светом, что струится, наверное, лишь в торже-
ствующей "Иоанновой" Церкви, а на фоне их, вокруг в отдалении —
лишь тянущуюся за ними паству, живущую как бы под сенью этого
идеала. Духовное восхождение или "внутренне делание" удавалось
немногим, на долю же прочих (к коим отношу и себя) достаются
всегда более или менее искренние религиозные переживания и убеж-
дения, замешанные на нашей душевности, нашем опыте — но почти
никаких служений в миру (коему пригодилась, может быть, и ду-
шевность). Христианский мир, если и слышал пророчество о лете
Господнем, то в лице святых своих искал его исполнения исключи-
тельно в труде и радости поста и молитвы. Однако, став на точку
зрения Церкви, какой еще идеал могло предложить православие,
обладавшее столь острым, пронзительным видением падшести мира?

Тема раскола старообрядческого — поврежденность Церкви. Те-
ма "раскола" интеллигентского, по сути, происхождение зла. Что
есть главное зло — человеческий грех или человеческое мучение,
причиняемое извне (рабство, угнетенность, неравенство, нищета

и т.п.)? Новые раскольники — если рассуждать в границах той же узкой метафизической схемы — восстали прежде всего на государство, олицетворявшее для них социально мучающее зло, и потому отвергли и Бога, его попускавшего. Я знаю, как опасно соединять прямыми линиями духовные события с историческими, но ведь Россия — к славе или соблазну ее — страна Слова, по преимуществу, хоть часто затоптанного и искаженного. К тому же, нет ничего неосязаемого, что в конце концов не обретало бы реальности во плоти. Неосязаемым было, вероятно, и то разделение, которое было издавна посеяно и медленно созревало в душах людей, — пока не отвердело в устойчивых мировоззрениях, пока оно не развело их в разные стороны нравственно и социально, пока не подняло их на борьбу друг с другом, где и "не устояло царство, разделившееся в себе".

Если представить себе силовые линии духовных процессов, то, мне кажется, ярче всего они проступят в Льве Толстом. Приговоры ему известны — имею в виду умные приговоры — Соловьева и Антония Храповицкого, Новоселова и Павла Флоренского, Булгакова и Бердяева. Все рассудочные одеяния ереси разоблачены и давно сорваны, но есть в нем то, что невозможно обличить: покаяние и боль за других. Своей ли, насильственной смертью, толстовство давно умерло, но тот упрямый и сильный, как бы "хаджи-муратовский" корень в нем до сих пор сохраняет в себе какую-то жизнь. Толстой яростно хотел отобрать христианство у Христа или, как он думал, остаться со своим наконец настоящим, "очищенным" Христом, невоскресшим, отсеченным от Церкви, и эта безнадежная его атака выдает религиозный надлом всей интеллигенции, в общем куда более поверхностной. Сам он не принадлежал к ней, в ее среде он должен был чувствовать себя аристократом крови и духа, но он стал аккумулятором ее опыта. В нем этот опыт, когда он спорил с тем, что, внешне ли, внутренне, складывалось в его время в "систему" христианства и государства — можно прочесть и как отзвук пророческой речи:

... вы поститесь для ссор и распрей
и для того, чтобы дерзкою рукой бить других.
Вот пост, который Я избрал:
разреши оковы неправедны,
развяжи узы ярма,
и угнетенных отпусти на свободу,
и расторгни всякое ярмо;
раздели с голодным хлеб твой,
и скитающихся бедных введи в дом;

когда увидишь нагого, одень его,
и от единокровного твоего не укрывайся.
(Ис. 58, 4, 6-7).

"Разрешить оковы" — на языке толстовской проповеди означало прежде всего устранить всякую ложь, притворство, избавиться от привилегий, развязаться со всякими условностями, мнимостями, позами, кумирами. "Расторгнуть ярмо" — значит упразднить армию, полицию, суды, официальную Церковь и даже общество, как оно сложилось, и даже по большей части культуру, этим обществом узаконенную и лелеемую. Но за этой с виду чисто отрицательной стороной толстовского учения и взгляда на мир скрывалась скованная рассудочностью интуиция Царства Божия, которое недопустимо откладывать, которое должно начаться "здесь и теперь", как только водворится человеческое братство, и земля будет очищена от мучений. Бердяев, думается, лучше всех расслышал здесь мотив томления и надежды. Суть учения Толстого состояла для него в том, что если люди станут жить по Божьему закону и перестанут противиться злу насилием, то произойдет непосредственное вмешательство Бога в жизнь людей, и зло исчезнет. В этой догадке Бердяев невольно идет по стопам того же пророка, у кого волна упования всегда перекрывает волну гнева:

Тогда откроется, как заря, свет твой,
и исцеление твое скоро возрастет,
и правда твоя пойдет пред тобою,
и слава Господня будет сопровождать тебя,
Тогда ты возопиешь, и Господь услышит;
возопиешь, и он скажет: "вот Я!" (8-9)

Но обличитель XIX века разделяет судьбу своего времени; ощущение неправды мира не выливается у него в ликование о правде Божией. Между тем и другим вырастает стена, замыкающая неправду в себе самой, обращающая ее в аргумент против Бога и заставляющая искать в самой этой неправде имманентный закон ее собственного развития и преодоления. За всеми несправедливостями, ужасами, обманами жизни не раздаются голоса, который отверзал глаза и уши пророков: "вот Я!". Мир замкнут и скуден, **неправеден** и неладно устроен — таким видится он ему противостоящим и его осмысливающим субъектом. Его осмысление и переживание мира становится для него и для мира самодовлеющим, само себя разумеющим. "Началом всего стало разумение жизни", — читаем мы первый стих Евангелия от Иоанна в переводе и толковании Тол-

стого. "И разумение жизни стало за Бога. И разумение—то жизни стало Бог." Как просто это "Разумение" (ставшее за Бога и потому с большой буквы) будет переведено как "Учение" (разъяснившее и "виновность" и "несуществование" Бога), с какой диалектической, гибкой необходимостью учение это соединит себя сначала со стихийным нравственным протестом, затем с сословием, затем и с организованной, бойцов собирающей волей, изгоняющей из себя всякую стихийность.

(Из другой эпохи, на ином языке Мартин Хайдеггер говорит как о непреложном признаке обезбоживания: Дух скатывается к тому, что он называет . Это слово в его контексте (во "Введении в метафизику") можно перевести и как разумение и как интеллигенция. Перетолкованный как интеллигенция—разумение, Дух — мы могли бы сказать здесь "Слово" — превращается в инструмент объяснения, упорядочивания и переустройства мира. Между толстовским "Разумением" и Одиннадцатым тезисом о Фейербахе ("До сих пор философы лишь объясняли мир, дело заключается в том, чтобы его изменить") расстояние не столь велико, как кажется на первый взгляд.) Тот же Бердяев угадал в Толстом одного из "духов русской революции", и здесь так же был, наверное, прав. Не забудем того, что "дух" по обыкновению бывает выше и чище земных своих воплощений. В рядовых членах этого ордена, называемого , толстовское призвание к разумению, обращенному в разоблачительный морализм и переустройство мира, лишь упрощалось и затемнялось от поколения к поколению, оно теряло память о "сокрушенных сердцем", о которых говорили Христос и Исайя, но приобретало и умножало агрессивность, пока не сплелось в сухую, тугую нить из волокон утопизма, рационализма и нетерпимости, по коей пробежал затем огонек, в конце концов запаливший Россию.

Есть известное письмо Белинского, где он, сводя свои философские счета с Гегелем, требует отчета у мировой истории за все совершенные ею злодеяния, за все жертвы "случайностей суеверия, инквизиции, Филиппа II", без чего не нужно ему и грядущее великолепие прогресса, и с верхней лестницы развития готов он броситься вниз головой. Уже здесь, в этом, как полагают, программном, хотя и сугубо частном письме, "всемирная отзывчивость" и утопическая отвлеченность связаны воедино... И то и другое подметил Достоевский; интеллигенция, по его мнению, была охвачена сочувствием к несколько выдуманному народу. Если развернуть ее иван-карамазовский бунт в социальном плане, то изначальное ощущение

ние Креста (соприкосновение с чужой болью, сосредоточение на каком-то незримом "центре" ее) вскоре стирается праведным чувством несправедливой истории, а затем и вытесняется замыслом по ее преодолению. Зачем бросаться вниз головой, когда страна обетованная, в сущности, уже виднеется на горизонте? Из 1840 года тот же Белинский отчетливо видел Россию 1940: просвещенную, гуманную, дающую законы образованному миру... И он оказался прав: видение не исчезло, но после непредвиденных метаморфоз сумело-таки овладеть реальностью. Сначала нафантазированная, а затем переложенная в науку, история вступила в права наследования. Она подмяла под себя все, что не вместились в составленный ею высокий образ себя самой, в то идеальное отражение, что родилось из ее головы, и с каким-то преисподним юмором само считало себя неподкупно-научным материализмом. Не побоимся ли мы теперь признать: Бог предоставил нам такую свободу, что даже и этот идеологический призрак обязан своим дальним происхождением той подспудной работе Слова, что происходит в глубине всякого человека?

Пока на пути в Россию сей фантом пересекал границу с Европой, он пробирался сюда с другого конца как тать — из открытых и частных писем Белинских к Гоголю, он возвещал о себе эксцессами инфантильного материализма и нигилизма, а затем и "петушиным криком позитивизма" (Ницше), он сопровождался достойным отказом платить за прогресс его настоящую цену (Лавров), он начинал свой путь с покаяния перед народом, с хождений в народ, беспокойств и справедливости, негодующих отъездов за границу, отречений, разрывов, бегств — было ли это только "кружением беса", как привиделось Достоевскому, или каким-то дальним возвращением к русскому странничеству? И как обнажение смысла тех метаний — Толстой с его неизлечимым чувством виновности, непротивлением, непримиримостью и уходом из дома. Живи он в религиозном мире с самим собой, разве побежал бы он от своих доверху полных "житниц"? Это был пророческий уход для русской интеллигенции, и ей еще придется убедиться в этом — уход к смерти. Между тем православие всегда оставалось на месте. Оно пребывало там, где стоял сегодняшний твердый порядок, благолепный, покровительственный, равнодушный, убийственный или тот, что можно терпеть. Таинство свободы Божией, утверждаемое в каждой Евхаристии, происходило в храмах, плотно обступаемых крутой кесаревой властью. "Мы здесь приносим бескровную жертву, а за алтарем без вины проливается кровь христианская..." — сказал однажды митрополит Филипп в лицо Ивану Грозному, и если бы всякое соединение людей со Христом столь непосред-

ственно открывалось бы и в утверждении братолюбия, Русь до сих пор оставалась бы святой.

"... он погиб за живую идею Христовой правды, которой держалось все русское теократическое царство", — писал о Филиппе Георгиевиче Федотов. Но у этой идеи, никогда не исчезающей из русской истории, изнутри крепившей ее, были и свои вожди на виду, как и тыловые служаки. Святой прозвеневший бунт одного и освященная — тягучая и глухая — покорность всякой власти у многих, этически столь различные, мистически могли стоять в одном ряду. Вызов Филиппа мог стать своего рода иконой правды, однако он не делался кодексом поведения. И самая искренняя молитва перед образом митрополита-мученика вряд ли уберегала от самого истового служения — с соблюдением любого "социального заказа"! — тому порядку (умеющему быть и жестким), что Богом был установлен или допущен. Всякое царство должно быть также образом Царства иного, более высокого, и потому созерцательная утлуженность русской Церкви, ее напряженный, порой замкнувшийся в себе аскетизм ничуть не противоречили освящению и грозной и черстовой силы. Спору нет, слишком тесным, затянувшимся был у нас союз благочестия и полиции, монастыря и каземата, и Церковь, достаточно зоркая, чтобы видеть грехи в самых дальних закоулках человеческого духа, смотрела в другую сторону, когда речь шла о тех, кто, по Апостолу, носит меч не напрасно. Но следует понять: она была послушна из верности своему образу, не только из угоднического пыла.

Так соединялось веками, стало обыденным, присмотревшимся: дыхание неба смешивалось с тяжелым державным духом. Нравственный раскол в русском обществе был предопределен неисполнившейся теократией, притязанием власти на немалую толику святости. И если декабристы действительно прошумели в нашей истории и невзначай "разбудили Герцена", то произошло это скорее всего на благодарственном молебне, отслуженном митрополитом Московским Филаретом после их казни. Это была трагическая встреча — двух самых умных и независимых представителей своих сословий. "Мальчиком четырнадцати лет, — писал потом Герцен, — потерянным в толпе, я был на этом молебствии, и тут, перед алтарем, оскверненным кровавой молитвой, я клялся отомстить за казненных и обрекал себя на борьбу с этим тронem, с этим алтарем, с этими пушками". Не будем судить с налета: только наш век добрался до мысли, что независимо от политической философии повешение — это не христианский праздник. Однако обеты ненависти, которые приносил юный интеллигент, повто-

рялись с неменьшим пылом его уже не столь умными последователями. С этими клятвами отправлялись они на поиски религии собственной, сухой и узкой, все дальше уводящей от Слова в сторону мифологии холодного и агрессивного морализма. Так начиналось их то мечтательное, то заговорщицкое служение Грядущему Граду, целиком здешнему, что должен быть построен сначала на покаянии перед народом, затем на метании бомб, затем на научной теории, однако это служение подогревалось каким-то нездешним огнем. Их путь потому и смог увести так далеко, что в глубинной основе своей он был религиозным. Потому что "человек, — как писал Розанов, — разошедшийся с религиозными формами какого бы то ни было народа и какого бы то ни было времени, начинает тревогами своей совести приводиться к мысли о религии и развивает ее исключительно из этих тревог".

СОВЕСТЬ И СВЯТОСТЬ

Конечно, смысл истории или душу человека не так просто заключить в схемы, а в метафизические и моральные и подавно. Однако нет сомнения в том, что среди тех потоков, от коих некогда начиналась Россия, был ручеек, называемый совестью. Во все времена он составлял неотъемлемую часть ее ландшафта. В прошлом веке, как мы знаем, он резко обособился от совести христианской. В стороне от Церкви появилось чувство стыда перед собственностью; оказалось, что стыдиться можно всего, что досталось за счет других: положения, досуга, умственного развития. Больная совесть передавалась по наследству от предшествующих поколений и достигала необыкновенной чувствительности: Толстому стыдно было быть не только баринем, но и гением; Блок краснел за всю петербургскую элиту, за ее праздные разговоры о Христе на религиозно-философских собраниях. Эта картина давно не умиляет нашего взора; воду из того ручья стали качать большими насосами, источник его разворотили, и оттуда вырвался поток оглушительной мути. Расщепление совести есть непреложный факт нашей истории, заявивший о себе двумя этическими системами.

Вспомним еще раз Толстого; в "Исповеди" он говорит, что лучшие человеческие свойства — "ум, честность, прямота, добродушие и нравственность встречались в людях, признающих себя неверующими". Было ли око его столь нечистым, чтобы видеть в верующих противоположные свойства? В несложном этом наблюдении — исток всего толстовства, и корявых перелицовок Евангелия, и войны с догматическим богословием, и жалких "разоблачений" литургии. Но в толстовстве ли дело? Таких показаний можно найти сколько угодно, и если захотеть, даже в собственной памяти, в собственном опыте. Мне трудно понять, почему христианская мысль так редко стремилась осмыслить свидетельства, подобные толстовским, и разговаривала с инакомыслящим лагерем, только опустив забрало. "Все — ваше", — говорит апостол Павел; так почему же чье-то "праведное неверие", коль скоро такое есть, христианам не считать внутренней своей проблемой?

Под этой праведностью я не разумею сейчас известного набора тех пламенно глуповатых сентенций, что вошли ныне в идеологическую обойму, и не говорю об их авторах, интеллигентских вождях, чьи статуи стоят в общественных парках и всегда (если нет начальства поблизости) открыты для оплевания. Не стоит затевать процесса против них с показаний сегодняшнего дня; ведь каждый располагает лишь опытом своего времени. От любых свидетельств легко отмахнуться, вернув обличение утроенным самому свидетелю. Мы напомним ему о твердыне гордости, об ожесточении сердца, о плоском убожестве рассудочной морали, мы найдем неоплаченный счет и за сегодняшний день. Но не полезнее ли иногда подойти к нему с другой стороны — той, откуда протягивается потайная нить, связующая каждого с Богом Живым? Слово, как мы знаем, может жить и впотымах, обходясь иной раз и без зренья веры и разума. Так и жизнь духа — как пальцы слепых — наощупь, по какой-то оставленной нити находит свою дорогу. И если незрячему духу удастся набрести на какую-либо мораль, он вцепляется в нее как в поводья и обеими руками. Пусть не всегда, скорее даже изредка. Но, как мы видели, невидящий этот путь часто приводит нас к сгусткам тьмы, скоплениям зла, к точкам страдания, чтобы затем, не слишком задерживаясь на них, двигаться дальше и дальше. Неистраченное сострадание, во всем уже полагаясь на своего провожатого, отчасти утешается тем, что признает мир никуда не годным, а затем находит полную компенсацию в конструировании утопий. Однако не начинаются ли утопии с того упрямого инстинкта, с того дико растущего корня,

который именуют совестью?

(Этот корень — назовем его словами Эсхила, "строгим строем древних правд", — прорастает в нас неприметно и порой дает знать о себе как будто уже потревоженным, поврежденным, Так, Орест, влекомый законом и гневом, понуждаемый роком и справедливостью, казнит свою преступную мать, но месть убитой делает его затем вечной добычей жалящих смрадных эриний, олицетворяющих несмываемое проклятье. О "совести" еще нет речи в Ветхом Завете, но вся история отношений Ягве с Его народом от дарования Закона и кар за измену ему до поздних обличений пророков в неверности духу и смыслу Закона — есть мучительное ее созревание и распрямление. Совесть обнаруживает себя прежде всего тогда, когда через нее преступают.)

И в то же время "совесть" — один из паролей окружающего нас человечества; чуть ли не все современные мировоззрения спешат откликнуться на него. Сегодня "совестью" клянутся, судят и улещают, тычут в зубы и промывают мозги; появились "учителя совести", что лозунгами ее "расширяют хранилища" и "увеличивают воскрися одежд своих"; наконец "совесть" водружают как знамя на территории покоренного противника. Стоит ли говорить, что от клятв и "воскрислий" мир не стал более совестливым, и где мягко стелют, бывает немая спать? Завоеватель сегодняшней не успокоится, пока побежденный не станет громко величать его освободителем, положившим ему сапог на склоненную выю из чистого великодушия и братских чувств. Любые дела человеческие, черные они там или серые, никак не могут обойтись без кристально альтруистического прикрытия. Ведь мы живем в эпоху "гуманной цивилизации", по выражению Блока, и словарь сочувствия к человеку или перебранка вокруг "освобождения человека" стали для нее чем-то вроде алиби, а также обиходной, газетно принятой речью.

Разве страждущий и трудящийся, закованный в символические цепи или цепи эти символически разрывающий, славящий свою свободу или свою победу над историей и природой, не стал человек как бы точкой отсчета для большинства нынешних идеологий? Как же не называть эту цивилизацию "гуманной", когда все ее помыслы, по ее словам, только и сосредоточены на условиях человеческого существования, только и крутятся вокруг его непридуманых, настоящих или даже и мнимых бед? Речь не идет о чистосердечности этих помыслов, но лишь о самом факте их повсеместной, их театрализованной артикуляции. Конечно, те, кто вчера были голодными, могут, как известно, стать сытыми и более, чем сытыми, не успев остынуть

при этом от своего голодного гнева, и все же это еще не делает их объевшимися с самого начала. Нам, привыкшим к разнообразным отрывкам этой сытости, соблазнительно увидеть теперь и в прежней "недоедавшей" русской интеллигенции, ту собаку, что давно нагуляв бока и расставшись со службой собачьей, продолжает брехать по-старому, на мировоззрения цепных и обездоленных своих собратий. Совсем нетрудно сегодня, отведав этой цивилизации, спрашивать по всей строгости с отцов-основателей современной гуманности и зарвавшимся Белинским сочинять язвительно ответы от Гоголя или следствие по делу провинившегося гуманизма с азартом доводить до самого Возрождения. Путь горьких перерасчетов не вернет нам золотого века, но может посеять еще один из бесчисленных русских расколов, который неизвестно, каким еще будущим обернется.

Русская интеллигенция, разумеется, никак не может считать себя первооткрывательницей социальной совести, но именно она, пожалуй, в языке этой совести нашла точку опоры, с которой можно было перевернуть мир. Спор об истоках зла, который подспудно или открыто интеллигенция вела когда-то с Церковью, завершился ее полной внешней победой и тотальным внутренним поражением. Выжил образ ее мыслей и чувств, утвердился словарь, как бы в посрамление самому себе восторжествовал даже вольнолюбивый дух ее. Ибо смысл всего этого был бесцеремонно вывернут историей наизнанку. Создатели языка современного гуманизма были бы обмануты в своих ожиданиях, если бы вкусили его плоды, но при этом творение их приобрело планетарный размах. Гуманность стала жаргоном-диктатором, обязательным как приправа и при публичном поедании волками овец. Она сделалась той валютой, что имеет постоянное хождение на международном рынке; скажем, "кредит доверия" или задолженность по части дружбы народов сполна погашается ею. Но как бы ни торговали этим гуманным языком, это не значит, что он безнадежно стерся и годен лишь для демагогических или косметических целей. На нем разговаривают не одни левиафаны между собой, у него необязательно должен быть дубовый, деревянный акцент. С языком сочувствия и гуманности вполне освоились и современные церкви (не говорю уже "о людях доброй воли", для коих только он и родной), и, когда мы слышим, как они разговаривают на нем так, будто выучили его с рождения, нам кажется, что не христианство "сообразуется с веком сим", а скорее наоборот, век сей по-своему сообразуется с наследием христианства. Потому христианское понимание человека питается и от корня "древних правд".

Если же говорить о рыночном или государственном употреблении гуманизма, то ведь и оно на свой лад может служить показателем того неоспоримого сдвига в моральном климате человечества, который произошел за последнее столетие. "Взрыв всеобщей гуманности" такой же несомненный признак его, как и ортеговское "восстание масс". Скорее всего это даже вещи одного порядка. Я не говорю о реальном улучшении климата в человечестве, но то, что раньше лежало в небрежении, ныне хотя бы для отвода глаз ставится во главу угла. И вот феномен интеллигенции, начавшийся у нас со стыда, с покаяния, с "уязвления" страданиями ближних и дальних, и растоптанной при окончательном расчете за эти, ею же и обличенные иной раз и разделенные страдания, — этот феномен, коим мы воспользовались здесь лишь как популярной иллюстрацией, был одним из самых кратких и выразительных эпизодов в ходе этого нравственного сдвига.

Началом сдвига следует считать момент (не столь уж давний у нас), когда из раскрошенного монолита "средневекового мирозерцания" с шумом отвалилась тяжелая глыба, называвшаяся тогда "социальным вопросом". В то время потянуло ветром с Запада, и, говорят, нагнало чужих идей, но здешнее обращение с ними могло бы порой привести в оторопь их создателей. Иконы с грохотом летели на пол, и "Происхождение видов" пресерьезно водружалось на их место. Интеллигенция вышла со знаменами общественного служения, чтобы проповедовать новую мораль: поможем брату меньшему и угнетенному, ибо и он произошел от обезьяны! Начиналась спазматическая переоценка ценностей, одно "освободительное" мировоззрение сменялось другим; тогда это были первые раскаты той "подземной лихорадки", той музыки мятежей и землетрясений, в которую через несколько десятилетий с восторгом и жадностью вслушивался Александр Блок. "Мы еще не знаем в точности, каких нам ждать событий, — писал он в начале века, — но в нашем сердце уже отклонилась стрелка сейсмографа". Стрелка могла обманчиво перемещаться с отметины "нигилизм" к отметине "развитие производительных сил" и даже "культурное строительство", она могла колебаться какое-то время у почтенных ценностей "конституционной демократии", но предвещала сокрушительную упругую волну, которая должна будет смести все, что до сих пор интеллигенцией вынашивалось. Ибо от нее отлетит дух, когда-то смутно тешившийся у стен Нового Града, буква же интеллигентской правды, напротив, восторжествует и обретет своего рода стареющее сви́фтовское бессмертие в качестве бессменного председателя на юбилеях своих побед.

Блок думал, что музыке "крушения гуманизма" не будет конца, но она иссякла уже при его жизни. Но всего лишь за одно поколение до него Владимир Соловьев посылает этому совсем еще юному русскому гуманизму все свое благословение (которое, впрочем, еще успеет взять обратно). Это он первым заговорил об "упадке средневекового мирозерцания", противопоставляя его себялюбивый консерватизм тому несостоявшемуся социальному христианству, задачу которого, по его мнению, — как первый сын из притчи, что сказал: не пойду и пошел, — неверующая интеллигенция взяла на себя. Такое построение, когда оно делается в нравоучительных целях, кажется нам сегодня банальным и анахроничным, хотя и не назовешь его вовсе вышедшим из употребления. Однако не порождает ли "анонимных христиан", как их называют ныне, само "средневековое мирозерцание"?

Мирозерцание это — если определить его одним словом — заключает в себе мир, видимый целостным взглядом Церкви. Мир, который нередко уподобляли собору: он "готически" вытягивался к небу и одновременно "православно" заключал его в себе. Потому что в Церкви, где совершалось освящение истории и космоса, небо сходило на землю и "устраивалось" в повседневной жизни людей. Не только дух, но и быт их, по замыслу средневековой религиозности, был отмечен участием Божиим. Все в человеческом существовании охватывалось священным ритуалом, где всякий внешний знак — такой, скажем, как соблюдение постов или вера в догмат — должен, по мысли Церкви, в согласии с ее опытом и Преданием, служить выражением внутреннего "неба на земле". "Средневековое мирозерцание" должно было наполнить жизнь человека культом или целиком обратить ее в богослужение на многих уровнях и градациях — дабы Бог прославился повсюду. Поэтому и "мирозерцанием" нельзя его называть в современном смысле, ибо отношения между "сосерцанием" и "миром" в нем, между "материей" и "духом" были столь добрососедскими, что трудно было порой угадать, где кончаются владения одного и начинаются пределы другого. Отсюда, кстати, и мечта о "новом средневековье", свойственная русской религиозной мысли (от Бердяева до Флоренского, антиподов во всем, кроме этой мечты); всякий раз это какой-то новый захватывающий проект возвращения к утраченной органичности, за вычетом, понятно, всех ее пресловутых средневековых "издержек". В "новом средневековье", исполнившем наконец замысел старого, мир должен наконец стать действительным местом богоявления, т.е. в полном смысле Церковью. Пото-

му что все, чем на самом деле живет Церковь, то, в чем она запечатлевает свое бытие — пусть это будут догматы, посты, обряды, предания — существует в **неком** органическом, нераздельном единстве богочеловеческой мистерии освящения человека ради спасения его.

То, что мы привыкли понимать под моралью, есть лишь один из элементов этого ряда. Она не выщавалась из него, она не обладала какой-то "выпирающей" значимостью в христианском существовании, которую приобретет позднее, когда цельное это мирозерцание отступит перед секуляризацией и станет лишь одним из многих других. Ценность "добрых дел" в домостроительстве спасения психологически уступала у нас тому, что называют "храмовым благочестием", не говоря уже о правоверии формальном. Да и на Западе, как известно, "добрых католиков", случалось, отличали от еретиков (таких как катаров, лионских нищих или вальденских братьев) по непомерному рвению последних жить прямо по тексту Евангелия, как они его понимали. Дело заключалось не только в повальном лицемерии, как полагали, скажем, ранние протестантские историки, но прежде всего в отношениях субъекта с окружающим его миром. Для человека, включенного в средневековый социум, мир не начинался с автономного, одинокого "я" со всем его внутренним содержанием; мораль в Церкви не была "интериозирована" в сегодняшнем смысле, не была опосредствована самосознанием, как сказал бы Гегель. Всякий прихожанин как бы отдавал свою пекущуюся о спасении душу в необъятную общую сокровищницу и был уверен, что его вклад попал в надежные руки. Он оказывался в струе благодати, которая при формальном его согласии должна омыwać его как бы сама. Отныне уже дело Церкви хлопотать о его бессмертной душе — учить его вере, питать его таинствами, отпускать грехи, время от времени наизидать его в возвышенной морали и принимать предсмертную исповедь. Можно было плыть в этом потоке от колыбели до могилы, занимаясь очень разными своими делами, так ни разу и не зацепившись за какую-то собственную нравственность, откристаллизовавшуюся у каждого наедине с Богом и с самим собой. При неразвитой совести преуспеть в добродетели было даже легко. Христианство "средневекового мирозерцания" вовсе не отличалось "моральной одержимостью", которую одержимо изобличал Ницше. Живи он в России, где Средние века продолжались дольше всего, он скорее избрал бы своей мишенью недоучившихся семинаристов, щеголяющих прогрессизмом. Ибо "моральная одержимость" на русской почве обратила свои копыта как раз против христианства.

Восточная Церковь предлагала своим верным два пути: аскетический и обрядово-сакраментальный. Между ними, как заметил Георгий Федотов, никогда не было противоречия. И тот и другой как бы сливались в земной жизни — при долгом восхождении ее к святости. Причем святости в ее конкретно восточном понимании как внутреннего достижения "ангельского образа", как уподобления "небесным человекам". И если вдуматься в ее суть, какой еще путь могла предложить Церковь, сознающая, что несет в себе самого Христа? Ведь Христос заключил Свой Завет — как с равными Равный — со святым человечеством, и каждая литургия, каждый шаг и жест в Церкви, несет весть и память об этом Завете. Он позвал нас жить в Царстве Небесном, и Церковь, верная только этому зову, умела готовить лишь граждан этого Царства. Все сокровище свое вложила она только в святость — не в благотворительность, не в порядочность, не в воспитание чувства справедливости или твердой этической основы — и не потому, что все эти и подобные им свойства совсем уж ничего не стоили, а скорее по той причине, что все лучшее в человеке должно раскрываться не снизу, не из какой-то срединной морали, а сверху, с высоты человека преображенного. И если святость, достигаемая в Церкви, была выше обычной совести, выше морали, выше социальных преобразований, то вера, не достигшая этой святости, могла быть и ниже их. Символ, обряд, даже молитвенное правило, что должны были бы воплотить и облечь собою духовное восхождение или "внутреннее делание", могли также легко заменить их собою, стать самоцелью, увести от нужд и бед мира за высокую изгородь благолепного нашего имени. Разве не бывает такого среди нас христиан, не дошедших до святости, "бесчисленных как песок морской"? Разве и ныне не водится за нами этакая умудренная бестревожность перед вызовом прямо нас не затрагивающего зла?

Новая ересь более не покушалась одолеть эту изгородь, чтобы разорить имение изнутри; ей и на воле было просторно. Недоучившийся русский гуманизм теперь рифмовался с атеизмом и героизмом, он не "лалялся от Писания" как Аввакум и заполнял "мистический вакуум" энергичной работой того компенсаторного механизма, коим сделалась "совесть", вышедшая на ниву общественного служения. Движение интеллигенции мы сравнивали с запоздавшей Реформацией, ибо здесь на свой манер произошло открытие "критической личности", в себе самой носящей эталон истины и религиозный кризис. Бог, изгоняемый с парадного церковного входа, входит в человека.

с потайного. Но входит не только для того, чтобы анонимно руководить социальным прогрессом, как думалось одно время Соловьеву, но и для того, чтобы снова стать гонимым фарисеями новой морали и книжниками новейших теорий. Едва ли могли предположить эти "праведные безбожники", что новая идолатрия удачно воспользуется их праведностью, чтобы подобраться к рычагам истории, чтобы править балом выхолощенной гуманности, чтобы одурманить мир невероятным количеством обесцененных бумаг, оставшихся после нынешней инфляции гуманизма. "Средневековое миросозерцание" давно потерпело поражение как на Востоке, так и на Западе, но на Западе — в ином культурном и социальном контексте, где гуманность принесла свои плоды, создав цивилизацию, извратившую хрупкий дар свободы, и ныне разделенную смертным противостоянием с еще более ядовитым поношением человеческого единства. Однако в России, где граница между метафизическим и социальным всегда так ненадежна, все приобретает характер простоты и резкости, который, по мнению одного исследователя, часто бывает присущ всему русскому.

И, продолжая мыслить по-русски, в духе той же косноязычной резкости и простоты, мне хотелось бы добавить, что за расколом интеллигенции и Церкви, за разладом морализма и духовности проступает конфликт религиозно более сущностный и первичный: человеческого существования, всецело собранного в предстоянии перед Богом, и человеческого существования, всецело разделенного с той или иной общиной людей. Мне говорят, что совершенная отдача себя Богу в уединении и аскезе бывает и для людей таинственно плодотворной; и, конечно, полное братство, раскрывшее в себе действительное служение ближнему, не может осуществиться только в человеческих его границах, не питаюсь от того, что выше или глубже нас. Пусть так, и все же два призвания, повернувшиеся друг к другу спиной, два пути, разошедшихся круто, один — в сторону внутреннего очищения и молитвенного труда, другой — в сторону устройства правды здешней, как бы она ни понималась, оказались вписанными в религиозную судьбу России. Не спору, они никоим образом не равны и, может быть, в принципе несравнимы. Однако совесть неверующих — проектирующая или морализирующая, обличающая или проповедующая — потому и сумела сделаться неким "антитезисом" "созерцательному подвижничеству" (Иоанн Кронштадтский), что стала проводником какой-то частицы слова. Прилепившись к этой частице или воспользовавшись ею, она прониклась и какой-то силой ее — чтобы скликать других. Святость, залечившая в себе все раны со-

вести, ушедшей из стнающего нашего мира, теряет себя для него. Совесть, не видящая своего завершения в святости, едва ли может сохранить верность донесшемуся до нее единственному голосу. Я бы не поддавался соблазну расхожих схем и симметрий, если бы граница между двумя призваниями и путями не была бы столь резко размечена и сегодня.

(Продолжение следует)